القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيرا لوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم ظاهرا
من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذي كان غير ظاهر يجعله ظاهرا فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير
هذا ولك ان تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا لا يمنع العمل قبل البحث
عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة فيكون اشبه بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه
التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام ايضا الى ظهور المراد الا ان يتعين المراد في المجمل
ببيان من المجمل وههنا بالاستقرار لمعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مغيرا الا حد محتملاته
بما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التاخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم
لو اوجبوا العمل دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال المخصص كما في خاص خبر الواحد
والماول بالراى وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي
ثم انهم فرعوا على ما قال هذا الحبر الامام انه يجوز تاخير المخصص الثاني اعني مخصص العام المخصوص فانه ظني كالاول
الغير المخصص عند الخصم فيه وهذا التفريع غير صريح على ما حررنا فان الامام المخصوص وان كان
ظنيا لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظني في الافراد الباقية واجب العمل
فالمخصص الثاني بيان تغيير فلا يجوز التاخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجملا كالشيخ
الامام ابي الحسن الكرخي كما لا يخفى فتدبر ثم لنا ان العام بلا مخصص يفيد ارادة الكل لانه لفظ مستعمل
مجردا عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له فالتاخير اي تاخير المخصص تجهيل للمكلف فانه يعتقد
العموم ويعمل به غير ان يكون مراد الحاكم تعالى وحكمه به مع اظهار ان خلاف المراد مراد وهو اغواء
لا هداية ونقض الآمدي بتاخير النسخ فانه يجوز اتفاقا مع انه تجهيل المكلف عن مدة البقاء
ويجاب بانك اوجبت العمل الى سماع الناسخ فلا تجهيل فان المكلف يعتقد انه حكم
الله تعالى مدة ان لا ينسخ ويعمل به الى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا اغواء ولا اضلال واما جهل ورود النسخ
فجهل بسيط بخلاف المخصص فانه يفيد ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه
افاد وجوب اعتقاد ما ليس حكما الهيا والعمل به وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء واضلال

واضلال فان قلت يجوز المص نسخ الحكم المقيد بالتابيد فيزعم المكلف ان الحكم مؤبد فيغيبه تجهيل
قلت اذا جاز نسخه فاعتقاد تابيد هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاد انه حكم الله تعالى
مالم ينسخ وقيد التابيد لا يفيد بقاء الحكم على هذا الراي واما على راي من لا يجوز نسخ المقيد بالتابيد
فلا ورود للسؤال عن اصله فتدبر اقول قد يجاب بان الدوام قطعا ليس بالصيغة ههناك فان
الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد اوقع
نفسه في الجهل ولا استحالة فيه كما ان الفرق الباطلة اوقعوا انفسهم فيه بخلاف الكل في العام فانه مدلول
اللفظ فالصيغة مع عدم اقتران المخصص يدل عليه وهو غير مراد فالجهل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم
التجهيل منه وهو مستحيل فتامل اعلم ان الدليل يجري في المخصص الثاني اي مخصص المخصوص فلا يجوز تاخيره
ايضا ثم اشار الى توجيه كلمات المشايخ الدالة على جواز تاخيره وقال لعل مراد المجوزين منا التاخير
المخصص الثاني تاخير المخصص التفصيلي عن الاجمالي فانه بيان المجمل والمختار فيه جواز التاخير الى
وقت الحاجة فالمراد بالمخصص الثاني البيان الوارد لبيان المخصص المجمل وانه ليس مخصصا حقيقة
الا انه اطلق عليه تجوزا لكونه بيانا له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد كما لا يخفى على
الناظر فيهما اعلم ان الشافعية انما يجوزون تاخير المخصص الى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول
وصح يقول العام لكونه مظنونا عندهم غير مطلوب الاعتقاد لعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاده في
الشرع ولا هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل والحاجة لا يجوز التاخير
عنه اتفاقا فلا تجهيل ولا اغواء وايضا انهم منعوا الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فمحال قيام احتمال
نزول المخصص لا اعتقاد ولا مطلوب عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما اذا كان العام مقطوعا
فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء وتجهيل فهذا الدليل
ايضا مبني على قطعية العام فينا وعلى هذا يمكن ان يقال في العام المخصوص ان ليس الا اعتقاد مطلوبا لظنيته
ولا العمل لكون الكلام فيما قبل الحاجة فيجوز التاخير لكنا نقول فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقا
عندهم فانا اوجبنا العمل قبل البحث عن المخصص فهو يوجب عقد القلب به عقدا يصح العمل به وهذا

يا رب

العقد وعدمن انزال العام من غير مقارنة ما هو صارفه فوجد التجهيل منه سبحانه بخلاف العام عند عدم
فانه اذا وجد الظن فظن ضعيف لا يغني من الحق شيئا لا يفيد عقد القلب به هذا ثم لنا وجه آخر هو
انه لو جاز تاخير المخصص لجاز استعمال المجاز ايضا مثلا دون اظهار القرينة لان المخصص ايضا قرينة
صارفة وهو خلاف ضروريات العربية وايضا لا يعتقد بعقد ولا فسخ ولا بصدق ولا كذب
فانه يجوز ان يكون مجازا يظهر القرينة بعده او مخصوصا يظهر مخصصه بعده وهذا على القول بالقطعية
اظهر فقد برهن فعليه قالوا اولا جعل رسول الله صلعم السلب للقاتل مطلقا اذن به الامام اولا
كما هو قول ابن فعر واحمد او براي الامام فقط كما هو قول الامام ابي حنيفة ومالك بعد قوله تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية وكان عاما موجبا لايجاب الخمس من السلب
فقد خص السلب عنه متراخيا قالوا المخصص قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من قتل قتيلا
فله سلبه رواه الشيخان وحمله الامامان ابن فعر واحمد على التشريع العام فجعلا القاتل مستحقا له
والامامان ابو حنيفة ومالك قالا كان هذا اذنا منه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لكونه اماما فلا
يفيد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الاصوب ويؤيده انه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
لما امر خالد بن الوليد بعد فلم يعط السلب للقاتل فشكى اليه عليه السلام فقال له فقال انا استكثرناه
يا رسول الله فقال ذلك القاتل للخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلعم ولم يعنف خالدا ولم ينكره
وهو مذكور في صحيح مسلم وسنن ابي داود وقلنا اولا الآية الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ
عن القتال وانهزام الكفار واعطى سلب ابي جهل لقاتله معوذ بن عفراء الانصاري رض
حين القتال فالمخصص مقارن او مقدم لا متاخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا ان
الحديث المذكور متاخر عن نزول الآية فانه ح ليس مخصصا بل تقرير له هذا ما عندي وقلنا
ثانيا كما اجيب في كتب مشايخنا انا لا نسلم ان الحديث المذكور مخصص انما المخصص قوله تعالى يا ايها النبي
حرض المومنين على القتال وتحقيقه ان الوعد باعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتحريض امر
مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد منه وليس هذا من الا تسند لال بدلالة النص بانه لما جاز التحريض

التخصيص جاز اعطاء السلب ايضا بالطريق الاولى حتى يرد انها لا يصح لتغير ما ثبت بالعبارة لكن يبقى ان الجواب
انما يتم لو لم يكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت المجيب فالاولى ان تقرر هكذا هذه الآية معارضة لآية الخمس البتة
فان كانت مقدمة كما هو الظاهر او مقارنة فليس من الباب في شيء وان كانت متأخرة فناسخة لكونها
مقطوعين عندنا فافهم وقلنا ثانيا انا سلمنا التأخر لكن يمنع كونه مخصصا ونقول كل متراخ ناسخ لا مخصص
فقيل عليه فيه اي كونه ناسخا ابطال القاطع وهو العام الكتابي بالمحتمل وهو خاص خبر الواحد وهذا لا يفيد
الا ستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به الا ان يقال المقصود الالزام بانه لا يصح
يمكنكم القول بالنسخ فاجيب بان نسخ البعض بيان من وجه فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى البعض
معمولا فيجوز كالتخصيص فالفرق بينه وبين النسخ تحكم فيجوز كلاهما وهذا انما يتم ان ثبت شهرة الحديث
ولا بعد في دعوى الشهرة فان الخلفاء الراشدين عملوا به وتلقت الصدر الاول بالقبول واما اذا كان
الخبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه وقالوا ثانيا قال الله تعالى لنوح على نبينا عليه
وآله واصحابه الصلوة والسلام حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من
سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاهل كان متناولا للابن ثم تراخى اخراج ابنه بقوله تعالى
انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح حين نادى انه منه كما قص الله تعالى لقوله ونادى نوح ربه فقال رب ان
ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن
ما ليس لك به علم قلنا لا نم انه تخصيص بل هو بيان المجمل وهو لفظ الاهل فانه شائع في النسب وحقيقة فيه وشائع
في الاتباع واستعمل فيه مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله انه ليس من اهلك ان الاتباع المؤمنون وعلى
هذا فالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فيهم من سبق عليه القول ثم انه
على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة ايضا والا لضاع
عطف ومن آمن او هو اي المجمل الاستثناء المجهول والمجهول هو من سبق عليه القول وعلى هذا المراد من الاهل
الاهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا مؤثرا في اجمال العام فان قلت لو كان المراد من الاهل الاتباع
فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قال وقول نوح ان ابني من اهلي بظن ايمانه فانه كان منافقا

يا الله

مستور الحال عليه الى ان نزل الوحي على ما قال القائل الامام علم الهدى الشيخ ابو المنصور الماتريدي
رح وهذا غير ممتنع في حق الانبياء او ظن ارادة النسب فقال ان ابني من اهلي والخطاء في الاجتهاد
جائز عليهم عند اهل الحق بشرط عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بيانا
للمجمل فانه لا يجوز التأخر فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال بالامر
بالاركاب وما قيل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تأخر
ساقط فان وقت الامتثال مجيء امر الله من الآية الكبرى مع ان هذا بعد غرق الابن ووقت
الامتثال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم وهي
تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين
قال ساوي الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج
فكان من المغرقين وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر
واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين. ونادى نوح ربه الآية ومن تأمل
في هذه القصة علم ان وقت الامتثال بالامر بالاركاب هو وقت فور التنور ومجيء الآية
الكبرى قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف ما استدل لهم بوجه آخر فانه لو صح دليلكم لزم
تأخير المخصص عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقا فالاصوب ان يسقط عن الجواب حديث
بيان الاجمال ويقال انه بيان تقرير فان المراد بالاهل الاتباع وكان محفوفا بالقرينة وامره عم ابنه
بالركوب اما لزعم الايمان لكونه كافرا منافقا او حمل الاهل على ذي النسب بالاجتهاد فقرره
الله تعالى ما اراده ولهذا عاتبه على الخطاء وهو تعوذ او المراد بالاهل القريب سببا ونسبا بقرينة
والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بان المراد ممن سبق الكفار لكن كان يظن هو عليه السلام
اياه منافقا لنفاقه داخلا في الباقي بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصا بامرأته ولا ذنب
في هذا الخطاء بالاجتهاد كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فانه مخالفة حكم الله قصدا
وهذا امتثال به قصدا فهو محل الثواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الابرار سيئات

سيئات المقربين. فافهم وتثبت ويمكن ان يقال ان نداء نوح ابنه كناية عن طلب الايمان
اى آمن. فاركب معنا رجاء ان يهتدى عند رؤية الاية الكبرى فلما لم يهتد بمنادى ربه بانه
من اهلى فقطعت فى ايمانه لانه اهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة يحكم بانه
مات كافرا فانا متحير فيه فعاتب الله تعالى على تعبيره اياه بالاهل اذ شان الرسل ارفع من يقولوا للكفرة
اهلهم بل لهم ان يتبرؤا منهم ويعبروهم بالاعداء هذا تاويل حسن لا يحتاج الى القول بالخطاء فى الاجتهاد
لكن يابى عنه قوله تعالى واوحى الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن. الا ان يقال المتبادر من
القوم البعداء لا القريب المحض كالابن. فهو مسكوت عنه هذا والله اعلم بمعانى كتابه والاسرار
التى وقعت بينه وبين خواص عباده وقالوا ثالثا قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون نزل مخصصا بعد اعتراض ابن الزبعرى على قوله انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم بان المسيح عبده النصارى وعزيرا عبده اليهود والملائكة عبدهم
بنو المليح مخصص اياهم متراخيا فانقلت روى انه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام قال فى دفع الاعتراض
ما اجهلك بلغة قومك ان ما لما لا يعقل اجاب بقوله وما عرف انه صلعم قال وما اجهلك
بلغة قومك ما لما لا يعقل فلا اصل له وكما بينا قبل وقرر هذا الجواب فى كلام كثير ممن يحتج بان
المسيح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لما لا يعقل ولم يتمسك بالحديث وهذا انما يصح
على راى من يخصص ما لغير العقلاء واما على ما هو المشهور من ان ما يعم العقلاء وغيرهم فلا فقلنا لا نسلم
عمومه مطلق للمعبودين كلهم بل عمومه انما هو فى معبودين المخاطبين وهم اهل مكة وهو الاصنام
كما ذكره السهيلى فان الموصول انما يعم فى الموصوفين بالصلة فلم يتناول عيسى والملائكة وعزيرا
فاعتراضه تعنت والنزول بقوله تعالى ان الذين سبقت الآية تصريح بما علم من عدم دخولهم او
تاسيس لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيها قطعا لتعنت الاشقياء وليس النزول تخصيص
فتدبر وقالوا رابعا ان قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى كان عاما شاملا لكل
ذى قرابة فخصص واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان. واجاب عنه الامام ان

يا الله

القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين في العموم وهذا ليس بشيء
فان بني نوفل وبني عبد شمس وبني المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب
داخلون فيه واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل ولذا قال جبير ابن مطعم وامير المؤمنين عثمان
هؤلاء اخواننا بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم كما روى الشافعي وابو داود
والنسائي بل الجواب ان المراد قرابة النصرة والنسب معا وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا
اخراج وانما هو بيان تفسير ولهذا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام في جوابهما انما بنو
هاشم وبنو المطلب شيء واحد هكذا وشبك بين اصابعه كما رووه وقالوا انما بقرة
بني اسرائيل قيدت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاما متناولا للتقييد المطلوب ايضا فان
البقرة مطلقة غير عامة قلنا كان الامر اولا بذبح بقرة مطلقة اي بقرة كانت ثم نسخت فقيد
كما صح عن ابن عباس وسيجيء ان شاء الله تعالى مسئلة التخصيص الى كم افراد اي منتهى التخصيص
ما هو فالاكثر قالوا يجوز الى الاكثر وفسر الاكثر بالزائد على النصف وهذا غير محصل فان افراد العام
غير محصورة في الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر وقيل انتهى الى ثلثة وقيل ينتهي الى اثنين وقيل ينتهي
الى واحد وهو مختار الحنفية وما قال الامام فخر الاسلام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلثة لانها اقل
الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على ما سيجيء ان شاء الله تعالى لنا اولا جواز اكرم
الناس الا الجهال والكل الا العالم واحد اتفاقا وسيجيء ان هذا مختلف فيه ايضا وكذا سائر المخصصات
المقارنة لان الكل سواسية في افادة القصر فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان
حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في حيز الخفاء بل الظاهر ان غير المستقل ليس تخصيصا وقصرا
عندنا كما مر فلا يقاس عليه ما هو قصر فتجويز ابن الحاجب الانتهاء في الصفة والشرط الى اثنين
فقط حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل
في المحصور القليل يجوز الى الاثنين وفي غير المحصور الى جمع يقرب من مدلوله تحكم فان التقييدات
الغير المستقلة كلها سواء وايضا يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء

الاستقراء الغير المكذوب والانكار مكابرة فافهم ولنا ثانيا قوله تع الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم اى لقتالكم والمراد بالناس الاول نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين فاريد بالعام
الواحد فهو منتهى التخصيص والجواب كما في شرح المختصر وغيره بان الناس للمعهود فلا عموم له
فلا تخصيص فلا يثبت المدعى مدفوع بان التخصيص كالعهد فانا شرطنا المقارنة في المخصص فالعام
فالعام المخصوص اريد به بعض ما يتناوله بدلالة امر مقارن كما في المعهود اريد بعض ما يتناوله
الصيغة بدلالة اللام المقارنة ورد بانه لا شك ان المعهود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى
ان ارادة بعض في المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا قياس التخصيص على ارادة البعض
في صورة العهد وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا واعلم ان دفع هذا السوال سهل فان من
شرط العهد ان يكون له ذكر سابق ولا ذكر لنعيم سابقا ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى
يقوم علمهم مقام الذكر فلا عهد وعند عدم استقامة العموم متعين كما مر لكن في كون المراد نعيما
نظر ودعوى الاتفاق غير مسموع كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله
بن ابى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلعم بحمراء الاسد وقد اجمع ابو سفيان
بالرجعة الى رسول الله صلعم قالوا رجعنا قبل ان نستاصلهم لنكرن على بقيتهم فبلغه ان النبى صلعم خرج
في اصحابه يطلبهم فثنى ذلك ابا سفيان واصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال ابو سفيان
بلغوا محمدا انا قد جمعنا الرجعة الى اصحابه لنستاصلهم فلما مر الركب برسول الله صلعم بحمراء الاسد
اخبروه الذى قال ابو سفيان فقال رسول الله صلعم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوكيل
فانزل الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الايات وتمامها الذين استجابوا لله و
الرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا
في الدرر المنثورة ومثله روى عن ابن عباس ايضا في الدرر المنثورة فالدليل الاتم ان علاقة
المجاز متحقق بين الواحد والكل وسماع الجزئيات غير مشروط في صحة التجوز فيجوز استعمال
العام في الواحد كاستعماله في المراتب الاخر المندرجة فيه ولم يوجد في اللغة منع ومن ادعى فعليه

البيان فتدبر الاكثرون قالوا لو قال قتلت كل من في المدينة والحال انه قد قتل ثلثة عد لاغيا ولم يرد الا
لذكر كلمة العموم وارادة الثلثة قلنا اللغو غير مسلم الا اذا لم يذكر المخصص وح لا يجوز التخصيص اصلا
لا الى الثلثة ولا الى الاكثر واذا ذكر المخصص معه الدال على ان المراد الثلثة منعنا الملازمة وهو عده لاغيا
فان قلت كيف لا يعد لاغيا وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة قال واما انحطاط الكلام
عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه وانما الكلام في الصحة لغة ثم الانحطاط انما يكون اذا لم يكن
التعبير بالعام الثلثة او الواحدة لنكتة وح ينحط الكلام ايضا اذ يعد اكثر عند خلو التعبير عن النكتة واما
اذا كان لنكتة كما اذا كان الثلثة او واحد بحيث يكون قوام البلد بهم وقد قتلهم وقال قتلت كل من
في البلد اقامة لهم مقام الكل فلا انحطاط ثم وبما ذكرنا اندفع ما يقال ان المقصود من المسئلة ان الحمل
في الكلام الالهي والحديث النبوي على التخصيص الى الواحد او الاثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط
الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حمل الكلامين وهما افصح كل ما عداهما من كلام البشر عليه واذا
سلم المجيب الانحطاط فقد لزم ان لا يصح التخصيص الى الثلثة وما دونه في كلام الشارع فتدبر والمجوزون
الى الثلثة او الاثنين قالوا انه قصر على بعض المسمى للعام وهو اقل المسمى في الجمع ثلثة عند المجوز الى الثلثة او
الاثنين عند المجوز الى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم المطلق فان العام ربما كان غير الجمع قال و
لعلهم جوزوا التخصيص في غير الجمع الى الواحد وهذا على الاطلاق غير صحيح فان الشيخ ابا بكر القفال قد سوى
بين صيغ العموم جمعا كان او مفردا نعم قد صرح صدر الشريعة به واتخذه مذهبا وظن انه مذهب
البحر الهمام الامام فخر الاسلام وليس كذلك بل الذي قال هكذا وصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعان
الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد واما الفرد بصيغته فمثل الرجل وما اشبه ذلك وان
الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد
انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا بصيغته ومعنى مثل قوله الرجال ان اشتريت
عبيدا او تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلثة انتهى وفسر كلامه صاحب
الكشف بانه يجوز في المفرد العام والجموع المعرفة العامة التخصيص الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة

بالصيغة الاول و بالفرد بالمعنى الثاني واما الجمع بالمعنى و الصيغة فمختص بالجمع المنكر فمنتهى التخصيص فيه هو الثلثة واختار
الشيخ ابن الهمام ايضا هذا التوجيه واما تسمية اطلاق الجمع المنكر على الثلثة تخصيصا فلعلها لانه يسمى الجمع
المنكر عاما فاطلاقه على البعض يكون تخصيصا ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي
صرح به صاحب الكشف ايضا لان هذا الحبر جوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازا هذا تقرير كلامه لكن على هذا
ينبغي ان يكون العام المخصوص ولو الى الواحد حقيقة كما هو مختار الامام شمس الائمة والا لم يكن حقيقة فالمقابلة
بين انتهاء تخصيصه و تخصيص الجمع المنكر فتدبر والله اعلم بمراد عباده الكرام قلنا لا نم ان المسمى في الجمع
العام ثلثة او اثنان بل عمومه باعتبار الاحاد لا الجماعات فالجمع العام والمفرد العام سيان فتدبر
مسئلة العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا معلوما كان المخصص او مجهولا عند ابي ثور من كبار
اصحاب الشافعي الظاهر ان قوله عام في المستقبل وغيره لان الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لا يبقى
شيء من العام حجة الا قليلا كما لا يخفى ورد بان اخص الخصوص وهو الواحد مقطوع والا لكان اخراج
البعض نسخا و ابطالا للعام بالكلية لا تخصيصا له واذا كان اخص الخصوص مقطوعا كان حجة فيه
فلا معنى لسلب الحجية بالكلية قيل الواحد الغير المعين مجمل فلا يكون حجة قلنا اجماله ممنوع فانه واحد
اي واحد كان فهو مطلق وهذا ليس بشيء فان الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي
بعد واحدا كان او كثيرا وهو غير معلوم للمخاطب فيكون مجملا قطعا الا ان الحكم فيه على بعض ما او ان
الباقي بعض ما فتدبر اقول يرد مثله على الجمهور في المخصص المبهم فانه لا يبقى عندهم حجة مع ان اخص
الخصوص متيقن فتدبر فان قلت فرق بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم العلم بالمراد
في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد وحقيقة اخص الخصوص واما مذهبه فهو انه ليس بحجة اصلا
فيرد عليه ان اخص الخصوص مقطوع فيصح الاعتقاد به وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث الاجمال
قلت من اين علم ان مذهبه ابطال الحجية علما في حقية المراد وعملا بل الذي يظهر من دليله
الذي يذكره المص ان احد المجازات متعين لكنه مجهول فهذا يوجب وجوب الاعتقاد
ويمنع وجوب وكيف يجترئ مسلم على ثبوت التوقف في اعتقاد حقية حقية كلام الشارع

يارب

فتدبر وقيل العام المخصوص حجة في اقل الجمع لعدل زعمه انه اخص الخصوص وهو مقطوع وقيل العام حجة ان خص بمتصل غير مستقل وليس حجة ان خص بمستقل وهو مختار الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي والامام عيسى بن ابان وفي رواية وابي عبد الله الجرجاني وعندهم ليس المخصص الا المستقل ولذا لم يذكر التفصيل في كتب مشايخنا والمصنف انما احتاج الى التفصيل بالمتصل وغيره لانه جرى على اصطلاح الشافعية ثم اعلم انهم يقولون ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غير من العقل وغيره وقال الجمهور العام المخصوص بمبهم ليس حجة خلافا لفخر الاسلام الامام وشمس الائمة والقاضي الامام ابي زيد واكثر معتبري مشايخنا في المخصص المستقل بل المخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة ظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا مبهما يسقط المبهم والعام يبقى كما كان واليه مال الشيخ ابو معين منا وقال الجمهور العام المخصص بمبين حجة ظنية الا عند اكثر الحنفية اذا كان غير مستقل بل ليس هو مخصصا عندهم قالوا انه اي المخصوص بمبين غير مستقل الآن بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية لنا استدلال الصحابة بالمخصص من العام بمبين كما استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله الآية مع كونه مخصصا بالقاتل والعبد والكافر واذا كان المورث مسلما وبالعكس وبقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى واقتلوا المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستامن وغيرها من العمومات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدل به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة وهو انما يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا انهم استدلوا بقوله تعالى احل الله البيع مع كونه مخصوصا بالربوا المجهول كما قال امير المومنين عمر رض خرج رسول الله صلعم من الدنيا ولم يبين لنا ابوابا من ابواب الربوا فاتقوا الربا والريبة فانما يصح لو كان الربوا مجهولا عند المستدلين ومعنى كلام امير المومنين انه لم يبين الحال في باب سبب انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلعم خيا لبينه وكشف القناع الم تر انه كيف قال فاتقوا الربوا والريبة ولو كان الربوا غير معلوم لما امرنا لا تقاء عنه وعما فيه مشبهة فتدبر ولنا بقاء التناول للباقي بعد التخصيص بلا مانع من العمل وهو اي المانع الاجمال لكونه راجحا في التبادر قالوا الخلاف المخصوص بالمبهم فانه يبقى مجملا ولنا عصيان قبيله

له اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فلم يكرم واحدا من بني تميم فلو لم يكن حجة لما حكم بالعصيان واستدل على الحجية بان
دلالته على فرد لا يتوقف على دلالته على فرد آخر منه والا اى وان لم يتوقف لزم الدور على تقدير توقف
دلالة كل على الآخر او التحكم على تقدير توقف بعض معين على بعض آخر فقط ولا ثالث واذا لم يتوقف
دلالة كل على دلالة الآخر فالدلالة على الباقي لا يتوقف على الدلالة على المخرج فبقي الدلالة فيبقى حجة واجيب
بان دور المعية وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين لا تمنع وح فلا يوجد ان الا معا وان امكن تعقل
احدهما بدون الآخر كمعلولي علة واحدة وههنا يجوز ان يكون بين الدلالات على كل فرد دور معية
وتلازم فلا يوجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا يتم المطلوب ولو تشبث في ابطال التلازم بين الدلالات
بانه يفهم بعد التخصيص ويتبادر بدون البعض فلا تلازم عاد الى الاستدلال بالتبادر ورد استدرك
ابطال التوقف بالدور او التحكم كما لا يخفى واما الظنية فلانه اى المخصص يتضمن حكما شرعيا والاصل في
التعليلات فيحتمل ان يكون معللا بعلة يكون موجودة في البعض الباقي في العام فامكن ان احتمل قياسا
مخرج بعض آخر وهذا احتمال ناش عن دليل فليس العام الآن كما كان بل لم يكن قبل احتمال
التخصيص ناشيا عن دليل والآن نشأ اقول لا التقريب فانه لا يدل على ان كل عام مخصوص يكون
يكون ظنيا فان العام المخصوص يجوز ان يكون في خبر والمخصص ايضا خبر فلا يحتمل التعليل اذ التعليل
انما يكون في الانشاءات ككلمة التوحيد فان عامها مخصوص بالاستثناء وهي قطعية فتدبر ولا
يصح الجواب بان كلمة التوحيد على عرف الشارع لانه لا يزيد على المناقشة في المثال والاشكال
انما هو بكل خبر فانه غير صالح لان يعلل فالحق في الجواب التخصيص بالعامات الواقعة في
الاحكام الشرعية ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل بكلمة التوحيد
اشارة الى انه اختار الظنية في الكل من العوام المخصوصة سواء كان مخصصه مستقلا ام لا
على خلاف راى الحنفية فانهم انما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل فقط وهذا موضع
ينبهك على وجه فرق للحنفية على ما اعطى هذا العبد ربه برحمته فاسمع ما يتلى عليك من مواهب
الرحمن من الحق الصراح فاعلم ان الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا يفيد حكما شرعيا في لغة

لحكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام واما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في
العموم وقيد باخراج البعض فيفهم معنى مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فيحكم
بحكم الصدر عليه وهذا معنى كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الاستثناء ولكن في ذكر العام ثم اخراج
البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي اشارة الى ان المستثنى متصف بحكم مخالف للصدر فليس حكم
الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى ايضا
مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه لعلة يوجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا التوجيه
ايضا ظهر لك عدم قبول التعليل الصفة والشرط والغاية وان افادت حكما مخالفا وهذا بخلاف
الكلام المستقل فانه ليس العام مقيدا به بل هو مفيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهر وهو بعارضته
قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده فافادة العام الحكم موقوف على افادة المخصص الحكم فيفيد الحكم
على ما لا يتناوله المخصص بعد افادته وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد العام شيئا والتعليل يقارن
لحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه لانه لا حكم له في هذه الحال واذا ثبت التعليل فيوجب فيما بقي
تغيرا ويخرج بعض آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملا اوجب الاحتمال في العام هذا ما عندي
في تقرير كلامهم وبهذا يندفع ما قيل انا لا نسلم صحة تعليل المخصص بعلة مخرجة عن العام بعضا آخر
وكيف يصح ومن شرط التعليل ان لا يوجد نص مخالف في المقيس وههنا العام موجود وذلك لان
العام لا يفيد حكما قبل اعتبار المخصص لان افادته موقوفة عليه والتعليل يقارن لحكم المخصص فلا يكون
العام معارضا للتعليل وبما قررنا يندفع ايضا انه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في افادة الحكم
فيصح تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعا لان حكم المستثنى منه غير
موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة الحكم على ما يصدق هذا المقيد ويفهم الحكم في المستثنى
ضمنا فلا يصح تعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع ايضا ولاح لك سقوط
النقض بما اذا كان الكلام المفيد لحكم مخالف لحكم العام لكن في غير ما تناوله العام كما اذا قيل احل
البيوع وحرم الميسر فانه يحتمل التعليل لعله يوجد في بعض العام فيوجب الظنية وذلك لان حكم العام

العام غير متوقف ههنا على حكم مايقارنه التعليل بل مفيد للحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور للابطال
القاطع وتبين لك ايضا سقوط ما يتوهم وروده ان المخصص كما انه يصح للتعليل كذلك العام فيلزم ظنية
المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض افراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد ثبت اولا
وحكم العام يتوقف عليه ويثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه يغيره حكم المخصص الثابت وبان لك ايضا
سقوط ما اوردوا ان مذهبكم جواز تخصيص العام المخصوص بالكتاب وخبر الواحد بالقياس ولا يجوزون
تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام اضعف من خبر الواحد ومساويا للقياس
او اضعف منه وهذا لا يلزم من دليلكم فان غاية ما يلزم منه لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه واما
وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك لان ما لزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل
والقياس فلزم مساواته اياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق
لا في الدلالة ولا يكون القياس معيرا اياه كما في هذا العام هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فاحفظ فانه
حقيق بالحفظ ولقد اطنبنا في الكلام بما ارتكز في كثير من الاذهان من عدم شفاء ما اورد الحنفية
من البيان حتى سمعت بعض العلماء الاعلام المشار اليهم بالبنان يقول انها مقدمات شعرية
لا قضايا برهانية بل حسبوه شيئا فريا ومن ههنا سقط استدلال الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي
من ان عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدري كم بقي لان التعليل ليس بمقطوع
انما هو مجرد احتمال فلا يورث الا احتمال خروج البعض لا خروجه بالقطع وعدم العلم به حتى
يورث جهالة فيه فتدبر قال الامام فخر الاسلام للمخصص شبه بالاستثناء لاخراجه البعض اي
لاخراج المخصص بعض افراد العام عن الحكم من بدء الامر ويفاد منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء وشبه
بالناسخ لاستقلاله اي لكون هذا المخصص كلاما مستقلا فاذا كان المخصص مجهولا يبطل ذلك
المخصص لشبه الناسخ لبطلان الناسخ المجهول فكذا ما يشبهه ويبطل العام بجهالته لشبه الاستثناء
لتعدي جهالته اليه اي يصير العام مجهولا لجهالة الباقي بجهالة الاستثناء فكذا حكم ما يشبهه من
المخصص واذا كان المخصص معلوما فشبه الناسخ يبطل العام لصحة تعليله اي تعليل المخصص لكونه

كلاما مستقلا كالناسخ فانه مستقل لانه كما يصح تعليل الناسخ يصح تعليله واذا صح التعليل وهو غير
معلومة فلا يدري حكم خرج به فجهل المخرج فجهل الباقي وشبه الاستثناء يبقى قطعية كما كان
الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى احد الشبهين البطلان بالكلية في
صورة الجهالة والعلم والآخر البقاء على ما كان فلا يبطل العام متكلوجه في الوجهين بل ان عمل ما كان ثابتا
لا يبطل بالشك بل ينزل من القطعية الى الظنية للشبهين المورثين الشك فيظهر في حق العلم دون
العمل وفيه نظر ظاهر لان شبه الناسخ ليس في المخصص المجهول الا لفظا والمعتبر المعنى وليس في المعنى
مشابهة له كيف والناسخ رافع بعد ثبوت الحكم وههنا من بدء الامر الحكم على الباقي كما في الاستثناء
والعام مع المخصص مثله مع العام الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم
والمجهول وبعضهم تجاوز الحد وافرط في سوء الادب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقيق
كلام هذا الحبر الامام البارع في الفن ان المخصص لكونه كلاما مستقلا غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس
الا لانه مفيد لحكم مخالف العام في بعض الافراد فيفهم منه ان المراد بالعام سوى ما يتناوله هذا
فتخصيصه لاجل المعارضة كما ان الناسخ يرفع الحكم لاجل المعارضة وهذا شبه معنوي وليس
كالاستثناء فانه قيد المستثنى منه ووضع لافادة الحكم على هذا المقيد ويفهم ضمنا الحكم على غيره الذي
هو المخرج ثم ان المخصص يحكم ان الحكم على بعض افراد العام من بدء الامر كما في الاستثناء الحكم على الباقي
المعبر بهذا المقيد ففي المجهول شبه الناسخ يقتضي ان يبطل المخصص لان المبهم لا يصلح معارضا و
لذا يبطل الناسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل
الى الظنية فان قلت كيف لا يصلح المعارضة في من قال اقتل المشركين ولا تقتل البعض المعين
منهم قلت على هذا يلزم ان يصح النسخ به ايضا وقد نهوا عنه وفي المعلوم بالعكس كما قرر فقد ظهر
ان هذه مقدمات علمية لا شعرية فيه اصلا ثم ان القول بان صحة التعليل يبطل العام لعله
تنزل جرى على تسليم ما بنى عليه الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط
ثم اورد الشيخ ابن الهمام ان القول ببطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجبة للجهالة في الباقي لاتي

لا يتاتى على رايه فانه رض لا يبطل العام بجهالة المخصص واجاب بانه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل
البحث عن المخصص ولما كان احتماله قائما يبطل العمل حتى يظن انه لا تعليل هذا وهذا الايراد
لا يرد فانه ما لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة يقتضي العام وهو رح لم ينف
بل يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لمانع آخر يقتضي بطلان هذا المجهول
وما افاد في الجواب فغير مرضي فان التوقف في العام الى البحث عن المخصص لم يقل به منا احد كما
يلوح من الاسرار وان شئت ان تقرر الكلام بنحو آخر فقال ان المخصص المجهول يبطل في نفسه
لعدم صلوحه معارضا للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث
الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الموجب فافهم اتباع الشيخ ابي ثور قالوا بطل
العموم بعد التخصيص وما تحته الى الواحد مجازات محتملة وليس شيء منها اولى بالارادة فكان
مجملا فيها وهو ليس حجة قلنا ذلك اي الاجمال اذا كانت المجازات متساوية وههنا الباقي
بعد التخصيص راجح لانه اقرب الى ~~الحقيقة~~ الحقيقة ويتبادر الذهن اليه مسئلة العام المخصص مجاز
عند جماهير الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة واكثر
الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي منا العام المخصص حقيقة وقال
امام الحرمين من الشافعية وبعض الحنفية ومنهم صدر الشريعة العام المخصص حقيقة في الباقي مجاز
في الاقتصار عليه الا ان عند هذا الصدر مخصوص بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا تخصيص الا
اياه وروى عن الشيخ الامام ابي بكر الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية العام المخصص
حقيقة ان بقي غير منحصر وروى عنه كما نقل الحنفية وهم بنقل مذهبه اجدر فانهم اعرف بمذهب
مشايخهم لا سيما مثله العام المخصوص حقيقة ان كان الباقي جمعا وقال ابو الحسين المعتزلي وبعض
الحنفية العام المخصوص حقيقة ان خص بغير مستقل وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف
بين الحنفية في ان العام المقرون بشرط او صفة او غاية او استثناء ليس مجازا البتة وانما
وقع الخلاف فيما خص بمستقل فلفظ البعض ليس في موضعه قال القاضي ابو بكر الباقلاني من

بالله

الشافعية العام المخصوص حقيقة ان خص بشرط او استثناء والمخصوص بغيرهما مجاز وقال عبد الجبار المعتزلي
على ما اشتهر منه العام المخصوص حقيقة ان خص بشرط او صفة وان خص بغيرهما مجاز وقيل هو حقيقة ان
خص بلفظي ومجاز ان خص بغيره كالعقل او الحس او العادة فهذه ثمانية مذاهب لنا انه حقيقة في الاستغراق
اتفاقا عند كل من رأى ان له صيغة فلو كان للباقي ايضا حقيقة بعد التخصيص لزم الاشتراك اللفظي
بين الكل والبعض وهذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك خلاف الاصل ولانه
يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق
غير محصورة والقول بتجويز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك وكل مراتب التخصيص من افراده فيكون
استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بخصوصه ولا يكفي لكونه حقيقة
فيه الوضع للقدر المشترك فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر بغير مستقل فانه ليس العام فيه مقصورا
على البعض ومستعملا فيه بل مستعمل في ما وضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان
العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق الحكم التعليقي لكن لا يتنجز الجزاء في بعض الافراد لفقدان
الشرط وفي الغاية اما العام مستعمل في الكل والحكم على الافراد التي قبل الغاية واما اعتبر تقييد الجنس
بالغاية ثم اعتبر عمومه في افراد هذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في بعض ما وضع له اصلا
وفي الاستثناء العام عام والحكم على ما يصدق عليه المقيد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من
الواضع بما يصلح له الجنس المقيد بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل
وقد مر شروحا واعترض اولا كما في شرح المختصر بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص باقي
وخروج البعض طرأ من المخصص فلا اشتراك ولا مجاز اقول في دفعه ان اراد المعترض بقوله ان
ارادة الاستغراق باق ارادته تعقلا حيث يتعقل الكل ففي كل مجاز كذلك فان تعقل الحقيقة
باق فلا ينفي المجازية وان اراد ارادة الاستغراق استعمالا بان يكون مستعملا فيه فلا نسلم ان
الحكم في العام المخصوص على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطا للحكم فلا ارادة للاستغراق
استعمالا بل للبعض فالمجازية والاشتراك لازم على انه لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على

على البعض يتضمن لغوا ضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض اي يتم بارادة البعض المتعلق للحكم فارادة
البعض الآخر معه لغو فافهم واجيب عنهما بان المراد المحقق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم اخرج عنه
المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة اخرى
مثل هذا مثل الكناية فان فيها يذكر شيء ويكون مناط الحكم شيء آخر يكنى به اليه مثل طويل النجاد
فكذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق في التعبير غايته انه اطول من التعبير
بمفهوم آخر ولا لغو فيه ومثله مثل انت وابن اخت خالتك طريقان للتعبير والاول اقصر والثاني
اطول فاندفع الجوابان وهذا انما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله واندراجه تحت
القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه ودلالة المركبات بالوضع
النوعي كما قلنا او بطريق الكناية كما قيل واما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس مرتبطا بالعام
بل مفيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الافراد ولدفع المعارضة يصير قرينة على ان الحكم في العام على
البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة ان يكون العام مستعملا في البعض فقط والا لزم اللغو
قطعا وايضا ليس الاستعمال الا اطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم ولا شك انه هو البعض
فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر واعترض ثانيا بان ارادة الباقي في العام
المخصوص ليس بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادته بالاول
والاستعمال به بخلاف المشترك فان فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر وبخلاف المجاز فانه
باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة ودفع بان لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان
قبل التخصيص ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض بل الكلام في ارادته بخصوصه بقرينة التخصيص
فان الكلام في المخصوص من العام وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان له الوضع فالاشتراك
والا فالمجاز وان قرر بان في التخصيص استعمال في الكل والحكم على البعض كما قرر به الاعتراض
الاول ففيه ما قد عرفت من انه يتم في غير المستقل لكن لا يتم في المستقل وذلك ان تقرر الاعتراض بان
الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناطا للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين

الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من احاده غاية ما في
الباب ان مع ارادته ارادة بعض آخر متعلق الحكم كذلك بعض التخصيص ايضا الاستعمال في الباقي بالذات
وهو مناط الحكم كذلك الا انه سقط الحكم عن بعض آخر بالمخصص وهذا لا يغير الاستعمال البتة الاول في الباقي واذا
لم يتعدد الاستعمال والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر الدلالات التضمنية فان فهم الجزء هنا
في ضمن فهم الكل وليس مناطا للحكم واذا اريد الجزء بخصوصه صار مفهما بالذات ومناطا للحكم كذلك
فاختلف الاستعمال ولك ان تجيب عنه بانه في الاستعمال الاول كان المقصود منهما يكون مناط الحكم
الثابت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل والآن بعد التخصيص
فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو لقصر الحكم عليه وبقي الآخر مسكوتا او منافية الحكم المخالف فهذا
الاستعمال مغاير للاستعمال الاول فان كان بوضع آخر فالاشتراك لازم والا فالمجاز لازم فافهم
واعترض ثالثا كما قال الامام شمس الائمة السرخسي ان الصيغة للكل فانه موضوع له وبعد التخصيص البعض
هو الكل فيستعمله فيما وضعت له او لا فلا اشتراك ولا تجوز اقول هذا مندفع بان العام هو اللفظ
المستغرق لما يصلح له حقيقة او عرفا ولذلك اي لكونه مستغرقا لما يصلح له لم يكن الجمع للمعهودين عاما
واذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن بغير موضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان
العام موضوع لاستغراق جميع افراده معنى اللفظ ان مطلقا فالاستغراق لجميع افراد المطلق نحو
الرجال وان مقيدا فلجميع افراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ
متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو الرجال العلماء او الرجال الا العلماء لا يتم الا في غير
المستقل وهذا التحرير الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر قالت
الحنابلة ومن وافقهم من الشافعية والفقهاء اولا التناول للباقي بعد التخصيص باق كما كان قبل وقد
كان حقيقة قبل فهو حقيقة الآن قلنا لا نم ان التناول له باق كما كان قبل بل كان التناول قبل له
مع غيره فانه كان للكل والآن التناول له وحده فقيل هذا اي كون التناول به وحده لا يغير صفة
تناوله لا يتناوله وانما يغير تناوله للمخرج قلنا لا نم انه لا يغير صفة التناول بل نقول هو مغير لان ذلك

ذلك الثنا وان كان في ضمن الكل اجمالا وهذا ان الثنا والذي بعد التخصيص له بخصوصه ثم انه لو كان الامر كما
ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان مثنا ولا له والان ايضا مثنا وان ولم يتغير صفة الثنا وافافهم
وتذكر ما اسبقنا فانه ينفعك كثيرا وقالوا ثانيا يسبق الباقي بعد التخصيص الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا
لا نم انه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل يتبادر مع القرينة وهو دليل المجاز ويحتمل ان يحرر معارضة
قيل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة فانه كان مفهوما قبل ايضا وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج
فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة ويدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا ارادة الباقي في
ضمن ارادة الكل وهذا اي ارادة الباقي بخصوصه لا يعلم بدون القرينة وهو علامة المجاز فتدبر ثم تذكر الفرق
بين مستقل وغيره حتى لا تغلط قال الامام في الاستدلال العام كتكرير الاحاد فكان رجل بمنزلة زيد و
بكر الى غير ذلك من الافراد الا انه وضع العام له ليسهل التعبير وفيه اي تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض
لم يصر الباقي مجازا فكذا العام قلنا ليس العام مثله اي مثل تكرير الاحاد من كل وجه بل في افادة المعنى فقط
كيف وفي التكرير الفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل
في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد للفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض تغير استعماله قطعا
اقول وقلنا ايضا لا تقريب فيه فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار وقد كان واخلاف
المدعي بل ينافيه كما لا يخفى فان في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا اصلا فكذا ههنا
ولعلك تقول هب ان العام كتكرير الاحاد الا انه اذا اسقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى
فلنا في حيثيتان حيثية انه بعض الاحاد والمتكررة وبهذه الحيثية حقيقة وحيثية كونه مقتصرا عن بعض
آخر وبهذه الحيثية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملا فيه حتى تكلف بيانه كما يفهم
من التحرير والجواب ان الباقي بالحيثية الاولى هو مدلول مطابقي للفظ فيلزم الاشتراك لكونه
موضوعا للكل ايضا والا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ثم قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف
للاجماع على ان اللفظ واحدا بالنسبة الى معنى واحد ووضع واحد لا يكون حقيقة ومجازا معا فافهم
وقال ابو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل يوجب تجوزا في العام لزم كون المسلم للمعهود مجازا

بيان الملازمة ان غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كما ان التعين قيد مستفاد
من اللام فلو اوجب التقييد التجوز فيه لاوجب في المعهود وقد مر منا الكلام ما يكفي لاتمام هذا المرام وما اجيب
من منع الملازمة بان هذا العام انما صار مجازا لانه استعمل في غير الموضوع له وهو البعض بخلاف المعهود
فان الاسم باق على معناه والتعين استفيد من اللام فقط فانه قد ظهر لك فيما سبق
ان العام المقارن لغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم
تقييدي يصدق على بعض الافراد فيراد هذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو
موجود في المعهود بعينه فان مدخول اللام على معناه وقد تقيد بالتعين المستفاد من اللام فيستفاد
معنى مركب تقييدي يصدق على فرد معين او افراد معينة فتدبر والجواب عنه كما في المختصر بان
المجموع المركب من الاسم واللام هو الدال على المعين المعهود وكل من جزئيه كزاي زيد لان الكلمتين
من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة مندفع لانه بعد العلم بانهما كلمتان موضوع كل منهما لمعنى
مجرد اعتبار منا لا واقعية له مع انه قال المختصر به اي بكون الدال هو المجموع من العام والمخصص على ما
نقل عنه في المعتمد فانه نقل عنه ان العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا والمجموع
الامرين من العام والاستثناء حقيقة ثم ان هذا القول بعيد محض ولعل مراده ان العام في صورة
التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة فيه مجموع
العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فتدبر وما قيل في الجواب
ان للمعرف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول اللام حالة التنكير وللمعهود بعده فلا يلزم المجاز
فيه بخلاف هذا العام لان وضعه ليس الا للكل فلا يخفى ما فيه لانه ليس الاسم موضوعا لمعنيين
والا لزم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعهودية فيحصل من المجموع الشخص المعهود
كهذا الانسان وفيه تامل يظهر بالتامل ولانه سلمنا ان العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج
من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو الباقي وبعد التنزل يمكن ان يقال مثله في العام المقارن
بغير المستقل ثم اراد ان تحقق الحق في وضع المعرف فقال والحق ان لا فرق بين المعرف

والنكرة الا بالاشارة الى المعلومية في الاولى وعدمها في الثانية وتحقيقه ان الاسم موضوع للجنس من حيث
هو والانتشار انما يجئ من التنوين واذا دخل عليه اللام الموضوع للاشارة واسقط التنوين
زال الانتشار وصار الجنس مشارا معهودا فاللام ليس الا لتعريف الجنس ثم قد يقصد الاشارة
لخصوص المقام الى حصة المعينة المعهودة وقد يقصد الى حصة منتشرة وقد يقصد الى جميع الافراد
وقد لا يقصد انفرادية اصلا على حسب ما يقتضيه المقام كذا قال اهل العربية وعلى هذا فعموم المعرف
بتعريف الجنس انما نشأ من المقام يحتمل وجهين احدهما ان يفهم الجنس المشار اليه من المعرف
ويعلم تحققه في كل الافراد من قرينة خارجة وهي المقام وهذا باطل قطعا وان ارتضى به اكثر علماء العربية
فانه قد تواتر استدلال الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم
الاحكام ولم ينتظروا الى امر آخر يدل على ان الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل انما حكموا الا بفهام
العموم بنفس اللفظ فقط والثاني ان يكون المعرف بلام الجنس مستعملا في العموم مجازا وهذا ايضا بعيد
والا لنقل من احد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اليه ولم ينقل
بل الذي تواتر هو حملهم المعرف على العموم من غير حاجة الى قرينة دالة وصرفهم الى الجنس انما كان
للصارف من العموم لكن عدوه من الصيغ الموضوعة له والعادون هم اصل الاصول من طبقة
الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة بل الظاهرية ايضا وهذا ايضا يدل على بطلان راي اهل العربية
فانهم اشد مهارة من اهل العربية فالقول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم اشار الى ما قيل في
تاويل الاجماع بقوله الا ان يقال صار المعرف باللام حقيقة عرفية في الاستغراق فتدبر وما
قال اهل العربية باعتبار اصل الوضع وهذا ايضا بعيد فان الوضع انما يعرف بالاستعمال
والتبادر واذا جوز حمل التبادر على كونه معنى عرفيا وفتح هذا الباب انسد باب العلم بالوضع
قال المص في الحاشية المتعارف في الوضع العام للموضوع له الخاص وان كان الموضوع له جزئيات
حقيقة للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز ان يكون كليات تحتها جزئيات واذا
عرفت ذلك فلا يبعد ان يكون لام التعريف من هذا القبيل فانها مع اشارتها الى معلومية

المهية تتنوع الى اقسام المعروفة وح يكون تلك الاقسام معاني وضعية بها وعلى هذا عموم
مدخولها كعموم مدخول كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وان كان تكلفا لكنه اوفق بمذهب
اهل العربية وعلماء الاصول انتهى ولعل وجه التكلف ان اللام لم يبق ح موضوعا للتعريف
المدخول فقط بل له مع استغراق الآحاد والمعهودية وهذا مخالف لظاهر اقوال اهل العربية
ثم على هذا يكون العهد الذهني والاشارة الى الجنس من الموضوع له وهذا ينبو عنه قواعد الاصول
وايض يشهد التتبع ان الحمل عليهما فيما اذا لم تستقم العهد والاستغراق يفهمهما بالقرينة
ولذا لم ينقل عن احد التكلم في جواب المستدلين به بابداء احتمال واحد منهما فالحق ان الاسم في
حالة التنكير للجنس او للفرد المنتشر وفي حالة التعريف اذا لم يكن معهود الجميع الافراد استغراقا
لتواتر استدلال السلف به والمصلح للكلام اهل العربية يستحق ان يلقى في حقه ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر هذا والعلم الحق عند علام الغيوب وقال القاضي مثله اي ما قال ابو الحسين الا
ان الصفة كانه الظاهر كانها عنده مخصص مستقل فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر
فيها عدم الاستقلال اشار الى توجيهه وتحقيقه ان تخصيصها ليست لفظية بل من خارج و
المخصوص منه مجازا البتة وعدم كونه لفظيا بدليل ان الصفة قد تشمل جميع افراد العام
يكون التوصيف بنفسه تخصيصا بل التخصيص فيه من خارج كذا في شرح المختصر اقول ليس
الامر كما ظن هو بل التخصيص بها لفظية لان التوصيف تقييد وهو ضد الاطلاق ومن البين
ان التناول حال الاطلاق اكثر من حال التقييد فان قلت يجوز ان يكون التقييد باعتبار
العقل فقط وح فيكون الصفة مساوية للموصوف قال وقلما يكون التقييد اعتباريا فلا يقاس
عليه على انه منقوض بالشرط فانه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون بنفسه مخصصا فالتخصيص
فيه من خارج ايض فلا يكون فتامل وقال الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي الاستغراق في العام
غير شرط فيكفي انتظام الجميع فيكون حقيقة فيما بقي اكثر من اثنين كذا نقل الحنفية والشافعية
نقلوا عنه ان العام ما يشمل الغير المحصور فاذا بقي غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام

الكلام ان قول هذا الامام ليس الا في لفظ العام فهو ليس من هذا المقام في شيء فان الكلام ههنا
في صيغ العموم لا في لفظ العام فايراد قوله في صدر المسئلة غير مناسب فتامل ثم المخصص متصل
ان كان غير مستقل ومنفصل ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية واما عندنا فالمخصص هو
الثاني فقط والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل والمنقطع لا تخصص فيه اذ لا اخراج
فيه بوجه اعلم انه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه اى على الاستثناء المنقطع فقيل لفظ
الاستثناء مجاز فيه حقيقة في المتصل وقيل حقيقة فيه ايضا ثم اختلفوا فقيل لفظ الاستثناء
مشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متواطئ موضوع لمعنى واحد مشترك فيهما وهو
اى المعنى المشترك ما دل على مخالفة للحكم السابق بالا واخواتها سواء كان بحيث لولا
الا واخواتها لدخل ما بعده قبل او لا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا مجازا و
هذا المذهب الآخر لا يعود الى طائل فان اطلاق لفظ الاستثناء عليه اجل من ان يخفى
على احد والمعنى ان هذا النزاع لا يعود الى طائل فانه يرجع الى الاصطلاح لكن الاخير فيه
انه يظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا استثنى او ان استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء
منقطع ثم لا خلاف لاحد في صحته اى صحة الاستثناء المنقطع لغة والشرط لصحته المخالفة
للصدر بوجه ما فيما يتوهم فيه الموافقة فالفائدة فيه دفع هذا الوهم مثل لكن فانه للاستدراك
اى دفع الوهم من السابق نحو جاء القوم الا حمارا فانه متوهم من مجيء القوم مجيء الحمار لانه
المركب فدفع بالاستثناء المنقطع وما زاد الا ما نقص فانه يتوهم من نفي الزيادة وجه
النقصان فبقي النقص بالا دفعا لهذا الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال ايضا لكن اذا قصد
وجه النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شيء الا النقصان واذا كان من شرطه المخالفة
فيما يتوهم الموافقة فلا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق مسئلة اداة الاستثناء
حقيقة في المتصل اتفاقا ومجاز في المنقطع في المختار وقيل حقيقة فيهما ثم اختلفوا فقيل مشترك
لفظي فيهما وقيل متواطئ ولما لم يكن التواطئ معقولا في الاداة فانها موضوعة للجزئيات

بوضع عام فسر فقال اى وضعت لهما لمعنى فيهما اى لاجل تصور معنى واحد مشترك
بينهما وجعله مرآة لهما وضعا واحدا عاما لنا ان المتصل اظهر منه فى الاستعمال فلا يتبادر
من نحو جاء القوم الا اى قبل ذكر المستثنى الا ارادة اخراج البعض فلا يكون مشتركا لفظيا
بينهما والا لاحتيج فى معرفة الارادة الى القرينة ولا موضوعا للمشترك بينهما والا لتبادر
هو وفيه نوع تسامح كما لا يخفى ومن ثمه اى من اجل تبادر ارادة الاتصال لم يحمله
علماء الامصار عليه ما امكن المتصل ولو كان بتاويل فحملوا له على الف الا كرا على قيمته
لا على الانقطاع وان خلا عن تاويل فتدبر مسئلة قد اختلف فى نحو على عشرة
الا ثلثة دفعا للتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلثة عنها فالجمهور
من الشافعية قالوا المراد بعشرة انما هو السبعة مجازا والا ثلثة قرينة عليه صارفة عن
حقيقتها الى مجازها اعلم ان مشايخنا حكموا عن الشافعى ان الاستثناء يدفع عن بعض
المستثنى منه بطريق المعارضة وفسره بعضهم بان الحكم فى المستثنى منه على الحكم ثم المستثنى يفيد
حكما معارضا له فى البعض واذا تعارضا تساقطا ويبقى فى الباقى حكم المستثنى منه وهذا ليس بشئ
فانه مع كونه باطلا فى نفسه وموجبا للتناقض فى الاخبار يوجب ان لا يكون فى مستثنى الحكم
المخالف لحكم الصدر وهو خلاف تصريحات الشافعية وقال صدر الشريعة حاصله ان
المراد بالصدر الباقى مجازا والاستثناء قرينة ولعله الى هذا اشار بقوله كسائر المخصصات وتحقيقه
ان الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فلاجل هذا الحكم العقل ان المراد فى الصدر
سواه كالمخصصات المستقلة فالاستثناء بحكمه قرينة صارفة الى التخصيص ثم ابطل هو ره بان
هذا لا يصح فى اسماء العدد فان عشرة مثلا موضوع لعدد مخصوص لا يحتمل ان يطلق على ما تحته
او ما فوقه من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقى ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف
الاصل وسيجئ ما له وعليه فان قلت قد ابطل المشايخ القول بالمعارضة بانه يلزم التناقض فى
قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر بتفسير الاول الا الثانى

الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بان يقال اسم العدد لا يحتمل اطلاقه على الاقل فلا يحمل الالف على
ثمانماية وخمسين فبقي الحكم على الالف مع ثبوت نقيضه في البعض فتامل فيه فانه ينبو عنه ظواهر
عبارات المشايخ الاول وهو الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه للمستثنى باق بعد الاستثناء كما كان
قبله فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو لا يمكن ان يتصف باخراج
الثلثة منها فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة
الاستثناء فان قلت لا نم ان العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل السبعة ايضا من افراد العشرة الا ترى
ان اهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من افراد الانسان واحتاجوا الى اخراجه بقيد
الامكان ولو لم يكن من افراده لما احتاجوا الى التقييد قال ومما قالوا في تحقيق القضية الحقيقية الحاكمية على
الافراد مطلقا فرضية كانت او موجودة ان الانسان الذي ليس بحيوان بل الذي ليس بانسان
من الافراد الفرضية للانسان وقيدوا في الافراد بالامكان بوجه فهو مخالف للعرف واللغة و
كلا منا فيما يرضيان به والمنع مكابرة بل مخالف للعقل ايضا كما قال بعض المحققين ان الفرد للكلي
حقيقة ما يصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان وليس للانسان الذي ليس بحيوان
ما يصدق عليه الحيوان اصلا فلا يكون فرداله حقيقة ولو سلم الاتصاف اي اتصاف
العشرة بالزيادة او النقصان فلا يمنع التناول للثلثة ايضا فلا يكون فيلزم ان يكون مخرجا عنه
وغير مخرج على تقدير ان يكون العشرة باقية على الحقيقة وذلك لان العشرة عشرة اطلق او قيد و
لو كان التقييد بالنقيض كما اذا قيد بخروج الثلثة ونقصانه الى السبعة كيف لا وثبوت الذاتيات
للذات ضروري في مرتبة الذات فلا يبطل الذاتي بالتقييد البتة هذا وما قالوا العدد لا يكون
جزء العدد ولا ينافيه فان المراد ان ثلثة احاد جزء للعدد فيكون ثانيا في مرتبة الذات فلا
يجوز ان لا يتناول واعلم انه غير واف فانه لا شك عند احد في انه اذا انحل مركب ثم نقص
عنه جزء يبقى الجزء الآخر الا ترى ان النبات اذا انحل وبطل نفسه النباتي يبقى الجزء الجسمي قطعا
وكذلك في الذهن اذا حلل المعلوم المركب الى جزئين وطرح احدهما يبقى الآخر فاذا اخذ الذهن

بالله

عشرة وحملها الى السبعة وثلثة واسقط ثلثة يبقى سبعة قطعا ويصدق عليه ان العشرة اذا نقصت
عنه ثلثة صار سبعة اى الذى كان عشرة يبقى منه بعد التنقيص سبعة فيصدق على السبعة انه عشرة
منقوص منها ثلثة فى العرف واللغة وان لم يصدق عليه انه عشرة فان صدق المقيد لغة لا يقتضى
صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فبازائه عبارة اطول واقصر للمعبر ان
يعبر بايهما شاء وح اندفع ما قال المص فانه ان اراد ان العشرة لا يزيد ولا ينقص اى حقيقتها لا تتغير
بعد الزيادة والنقصان بان تصير حقيقة عدد آخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون لفظ العشرة مجازا
عن السبعة بان لفظ العشرة على الحقيقة وحكم عليه بتنقيص بعض الاجزاء عنه وهو الثلثة مثلا وبقاء
الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقييدى يصدق عليه وان اراد ان العشرة لا يحتمل شيئا من التصرفات
فباطل قطعا وبهذا ظهر اندفاع ما فى التحرير انه ح يلزم اللغو فى الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على
البعض مما لم يوجد فى الاستعمال ومسافة طويلة مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه
الدفع ان الدال عليه عبارتان اطول واقصر والمتكلم مخير بايهما شاء يتكلم كما ان شاء يقول
الانسان بشر وان قال الحيوان الناطق ماشى فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة
وان شاء فبلفظ عشرة الا ثلثة ثم انه لو صح هذا المذهب اى القول بان العشرة مجاز عن السبعة لزم
اللغو قطعا كيف لا واذا كان العشرة بمعنى السبعة فاى معنى لقوله الا ثلثة فان الا للاخراج قطعا
باطباق اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعا فان قلت انه قرينة على ان المراد به السبعة
ولولاه لم علم قلت هب انه قرينة لكن القرينة لا يكون مهملة وههنا يصير الاداة مع المستثنى مهملة
والسر فيه ان الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضى الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى
السبعة فلا يصح الارتباط به فيلغو قطعا وح لا يتوجه اليه قطعا ما لو قيل ان الاستثناء يدل
على حكم معارض لحكم المستثنى منه بمعنى الا ثلثة ليس على ثلثة وبه تبين ان المراد بالعشرة السبعة كما فى
سائر المحققات كما يعزى الى الشافعى رح فلا يكون الاستثناء مهملا وذلك لان غير المستقل
لا يفيد معنى من غير ان يرتبط بما قبله وهذا ظاهر جدا واريد بالعشرة السبعة لا يصح ان يرتبط به الا

الا ثلثة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لاستقلاله يفيد حكما منافيا للعام فيدل على انه مخصوص ثم ان ما يعزى الى الامام الشافعي لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له علي عشرة الا ثلثة وعشرة لا ثلثة منه او ليس ما فوق سبعة الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم ان يكون في الف الا اربعة وخمسين الا الف بمعنى تسعماية وستة واربعين مع انه لا يلتفت اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال بل يحتاج الى تامل بالغ بعد معرفة معنى اللفظ فافهم وتامل واحفظ هذا فقد بان بطلان هذا القول باقوم حجة لا يدحضها شبهة اصلا وظهر منه ايضا ان لا تخصيص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم بالمجموع بمعنى انه يفهم بمعنى مركب يصدق على الباقي فهذا انجاز ما وعدنا سابقا ثم ان المص لما اختار ان المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج عن حكمه فلا يصح على مذهب احد اراد ان يحقق ذلك وقال ثم لا اخراج للمستثنى عن الحكم عن الكل من المستثنى منه ايضا كما انه لا اخراج عنه اذ لا حكم الا على السبعة بالاتفاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه للزوم التناقض فانه يلزم ح ان يكون العشرة مثبتا ومنفيا فلا اخراج عن الحكم المذكور في الصدر الا بتقدير المعنى لولاه لدخل اي لولا الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم فالاستثناء يمنع الدخول للمستثنى في الحكم فالعشرة انما استعمل في التركيب لافادة ان الحكم المذكور في الصدر على السبعة فقط فتامل جدا وهو ظ لكن طريقه اي هو اما ان يكون العشرة على معناه والسبعة مستفادا من المجموع او يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول ومختار المص هو الثاني واستدل على هذا المذهب بانه لا يراد بالعشرة كمالها لانه ما اقر الا بالسبعة اتفاقا ولو كان العشرة بكمالها مرادة يلزم الاقرار واجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم ان لا يكون العشرة على معناها فان الاسناد الى ما بقي بعد اخراج الثلثة فلا تقريب فتامل وقال جماعة ومنهم الشيخ ابن الحاجب المراد عشرة افراد ولكن اخرج ثلثة عنها ثم اسند الى الباقي وهذا يحتمل وجهين الاول انه اطلق

يا الله

العشرة على كمال معناها واسند الى جزء معناه المفهوم في ضمنه وهو السبعة الثاني ان يقيد باخراج
الثلثة عنها فحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلثة وهو لا يصدق الا على سبعة فراد
به السبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن الحاجب الاول كما زعم صدر الشريعة هنا وغيره فيلزم
عليه اللغو فان البعض الآخر يلغو وان اريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن السبعة بطريق
اطول ولا باس به اقول في ابطاله نظر لا يمكن العموم المصحح للاخراج الا بعد الاسناد كما اذا
وقع النكرة في سياق النفي نحو ما جاءني الا زيد واذا كان العموم بعد الاسناد فكيف يكون
الاسناد بعد الاخراج فتامل فان فيه نظرا اما اولا فلان هذا يرد عليكم ايضا فان العام مخصوص
عندكم قبل الاسناد والا لزم التناقض ولا عموم قبله فلا تخصيص وما هو جوابكم فهو جوابنا
واما ثانيا فلان عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع لا لاجل وقوع النفي عليه عقلا فاذا كان
بالوضع فالذي يذكر بعد النفي لان يتعلق النفي عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال
المذكور مفرغ والمستثنى منه العام مقدر وهو كالملفوظ واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى
نعم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضائه العموم عقلا كما ذهب اليه المص لا يصح الاخراج
ولا التخصيص والا لزم التناقض الا ان يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي
يكون في النكرات ثم يعم بورود النفي في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن النكرة في الاثبات
ايضا هذا والله يعلم ما هو الصواب ونقض الجماعة قالوا لابطال الراي الاول اولا لو لم يكن المراد
من المستثنى منه الكل بل كان المراد منه الباقي لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشتريت
الجارية الا نصفها لان المذكور سابقا النصف والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا
وعود الضمير الى النصف باطل اذ يصير المعنى اشتريت نصف الجارية الا نصفها فيكون
المخرج الربع وقد كان المقصود استثناء النصف هذا خلف ثم الربع اذا كان مستثنى بقي الربع
وهو المراد بالجارية فيكون المخرج ربع الربع وهكذا الى غير النهاية قلنا لا نم ان الضمير يعود الى النصف
بل المرجع اللفظ باعتبار المفهوم الموضوع له فالجارية مستعملة في النصف والمرجع الجارية باعتبار

باعتبار المفهوم اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع وسيصرح
به المصنف كيف وهل هذا الا مثل ان يقال رايت اسدا وسلاحه ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس
فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغنى عنه فانه يجوز ان يستعمل الجارية في معناه كما مر ثم يرجع الضمير اليه
فتدبر وقالوا ثانيا اجماع اهل العربية انه اخراج بعض عن كل ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته
فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن المستثنى منه بطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلابد
من تناول المستثنى منه للمستثنى قلنا المراد لاهل الاجماع من لفظ الاخراج الاخراج تقديرا بمعنى المنع
عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه والمراد بلفظ الكل الكلية باعتبار المفهوم
اللغوي ظاهر لا باعتبار المراد وفيه انه لابد للتاويل من ضرورة ملجئة لاسيما في كلام اهل الاجماع
فانه لو كان مرادهم هذا المحمل البعيد لبين احد ومن البعيد عادة ان يحمل هذا الجم الغفير في موضع
الاشتباه فتدبر وقالوا ثالثا فيه اي في كون الباقي مرادا من لفظ المستثنى منه ابطال نصوصية العدد
اذ صح ارادة عدد من عدد وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة اقول فرق بين المفهومية
والمراد بالحكم فان معنى ربما يكون مفهوما بحسب اللغة ولا يكون مرادا كما في المجاز وليس العدد نصا الا
باعتبار الاول اي باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه انه منع لمقدمة منقولة من اهل العربية
فلا يقبل الا بحجة والقول بكونه نصا باعتبار انفهام المفهوم اللغوي فليس مخصوصا بالعدد
فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى انه هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع
بل النصوصية ليست الا نصوصية الارادة فافهم ولا تلتفت الى ما يبدى احتمال كونه نصا في غير
الاستثناء فتامل ولذلك قال في التحرير مجيبا عن هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال
الغير لا تكون من اللفظ نفسه بل انما يكون من خارج فلو كان العدد نصا كان نصوصيته بخارج
وههنا الخارج وهو الاستثناء قائم دال على انه اريد به معنى آخر فيكون نصا فيه بعد الاستثناء
ولا يبعد ان يقال معنى نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تحتانية او
فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر فلا يحتمل هذا النحو من التجوز وقد صرح به اهل العربية

فلا مجال للمنع هذا ثم انه قد يستدل على المدعى بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوزا لم يبق النصوص
اي المفسرات لاحتمال الاستثناء هناك فيبقى احتمال المجاز وعلى هذا ينطبق جواب التحرير
انطباقا تاما فان هذه النصوصية من خارج واذا كان هناك استثناء يكون نصا في الباقي والاظهر ان
يقال ان المفسر كما انه بطل فيه احتمال المجاز الآخر من خارج يبطل فيه احتمال الاستثناء ايضا من خارج
فتأمل فيه وقال القاضي المجموع هو عشرة الا ثلثة موضوع بازاء السبعة يعني ان المستثنى منه مع اداة
الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقي كما يوضع لشيء اسمان مفرد ومركب واليه مال كلام
طائفة من الحنفية بل محققيهم ومنهم صدر الشريعة اقول يلزم عليه ان يكون وضع له بل لكل عدد اسماء
غير متناهية فان مراتب الاعداد لا تقف عند حد فكلما اذا استثنى منه ما زاد به على عدد معين بقي
ذلك العدد وقد قلتم ان المجموع موضوع بازاء الباقي فلزم ان يكون المراتب كلها مع استثناء
ما زادت على عدد موضوعا بازائه فتدبر فان استحالة اللازم في حيز الخفاء كيف لا وقد وضعت
الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعي بازاء معنى وايضا كما انه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية
بوضع واحد كذلك يجوز العكس ايضا فافهم ورد ايضا بلزوم عود الضمير في الا نصفها الى جزء الاسم
لان الجارية الا نصفها بمنزلة معديكرب ح والجارية جزؤه اجيب توهمهم هذا بعد فهمهم من قول القاضي
ان الجارية الا نصفها صار اسما من قبيل بعلبك فاين الضمير حتى يرجع بل الضمير ح منزل اي
زيد نعم كان في الاصل ضميرا راجعا ولم يكن جزء لفظ ح فافهم ورد بلزوم تخصيصه وافادة الحكم
المخالف كمفهوم اللقب فانه افاد الحكم على اسم الجنس نفي الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور وان
قال به من لا يعتد به ورد بلزوم التركيب اي تركيب الاسم من كلمات ثلثة اقول بل التركيب
من كلمات اربعة في نحو ثلثون الا احد عشر وهو اي تركيب اسم من ثلثة حال كونه في غير الحكاية
نحو تأبط شرا فانه يجوز ذهاب الاول غير مضاف نحو ابي عبد الله فانه جائز ولا معرب ظاهر
يفيد ان امتناع التركيب من ثلثة انما هو اذا لم يكن الاول معربا وههنا كذلك فينبغي ان لا تمتنع
وهو خلاف المدعى والاظهر فيها الاول معرب غير مضاف والاولى ان يجعل من التعريب فيكون

فيكون اشارة الى جواز ذلك في الاسماء المنقولة الاعجمية والاحرف خلاف اللغة بالاستقراء
ثم لما كان هذه الايرادات انما يرد اذا اراد القاضي انها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان
قول القاضي المنسوب اليه عند هذه الارادة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات خلاف
البديهة للقطع بان المفردات على اوضاعها وح قد بطل القول بان العشرة مستعملة في سبعة
فتدبر اقول قوله بان مراده ان المجموع حقيقة في السبعة وانه موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات
بازاء السبعة بمعنى ان المفردات مستعملة في معانيها الموضوعة لها ويحصل المجموع معنى يصدق
على السبعة وهو عشرة نقص عنها ثلثة وهو ليس الا السبعة لا يتبادر الى الفهم غيرها قال المص موافقا
لما في التحرير وغيره وهذا يرجع الى احد المذهبين لكن الرجوع الى المذهب الاول غير صحيح فان المذهب
الاول محصله ان المستثنى منه مجاز عن الباقي وهو هذا المستثنى منه مستعمل فيما وضع له فاين هذا
من ذلك واما المذهب الثاني فقد عرفت انه يحتمل احتمالين احدهما ان الحكم على بعض المستثنى
منه والمذكور الكل بقرينة الاستثناء وعلى هذا لا رجوع اليه فان محصله ان الحكم على افراد يصدق
عليه هذا المجموع المدلول بهذا المركب وبناء على هذا ثلث صدر الشريعة وقال مذاهب ثلثة
واختار هو الاخير الذي ذهب اليه القاضي وح لا يتوجه ما في التلويح ان الدلالة على الباقي
بالوضع النوعي للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسيما
للمذاهب الباقية والعجب منه كيف خفي عنه انه اذا كان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازا بقرينة
الاستثناء فاين الوضع النوعي للمركب وانما الدلالة للمستثنى منه فقط لا للمركب وان حمل المذهب
الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد لك مما تلونا عليك مرارا ان المذهب الاول
باطل قطعا والمذهب الثالث هو الحق ومحصله ان المستثنى منه على حقيقته واخرج عنه المستثنى
والدال عليه الاداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع
بازاء هذا المفهوم المركب بالوضع النوعي كما مر مرارا وان المذهب الثاني ان حمل عليه فهو
حق والا فهو باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك ايضا ان هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع

بالله

وقد تقدم ان المدلول الوضعي يكون مقطوعا وان هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح
تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قدمنا فتدبر ونقول ايضا ان في ذكر الكل ثم تقييده بما يفيد
اخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب اشارة الى حكم المخرج مخالف لهذا الحكم اى الحكم المخالف يستفاد
ضمنا لا لانه لا يكون مقصودا اصلا لا بالذات ولا بالعرض فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق
فليس كمفهوم اللقب فافهم وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام وان افضى الى التكرار لما كان قد ارتكب فرادى من
الفحول من العلماء ان قول الحنفية في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية دون
الثاني شيء فري حتى سمعت بعض من ليس له اليد بالبنان يقول قولا لا يليق بمن له حس ادب بارباب السخن
الكرام ان يتفوهوا به ممن وصلوا المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام مسئلة شرط
الاستثناء الاتصال اى اتصاله باول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان يعد في العرف متصلا فلا يضر
الاستثناء الانقطاع بسعال مثلا او غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ في كلام آخر فانه يعده كلاما
واعراضا عرفا وروي عن ابن عباس في خلافه روايات في رواية يصح التاخير الى شهر وفي رواية الى
سنة وفي رواية الى العمر كله كذا في الحاشية ولبعده جدا ونزاهة مثل ابن عباس عن التفوه بهذا البعد فضلا
عن التمذهب به حملوا ما روي عنه على ما قال الامام احمد يصح التاخير بالنية قياسا على غيره من المخصصات
وهذا القياس انما يتم على من يجوز تاخير المخصص وقد يقرر القياس على غيره من المتصلات وهذا نحن جدا فان نقلت
فينبغي ان يصح تاخير الشرط ايضا اقول لا ينتقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتاخير الشرط كما في الاستثناء
فلا اتفاق فلا الزام وقيل يصح الانفصال في الاستثناء في القران خاصة دون غيره لما روي في قوله تعالى
لا يستوي القاعدون من المومنين غير اولي الضرر والمجاهدين في سبيل الله ولم يكن نزل غير اولي الضرر
اولا ثم نزل بعد المدة بشكاية عبد الله ابن ام مكتوم وغيره رض ويمكن دفعه بان المراد بالقاعدين
من المومنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان المتبادر
من القعود عن اداء الواجب لا يقع عرفا للمفلس انه قعد عن الحج والزكوة فقوله تعالى غير اولي الضرر ليس مخصصا
ولا استثناء بل هو بيان تقرير وقع حالا موكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه وفي شرح منار

تأمل قال المصنف الظاهر انه مثال قول العباس الا الاذخر حين نهى رسول الله صلعم عن قطع اشجار مكة شرفها
الله تعالى ونباتها فان قوله متعلق بمحذوف كذا ههنا ولا يذهب عليك انه يجوز ان يكون من لا يستوي
القاعدون من المؤمنين مطلقا الاولى الضرر فيكون اخراجا من حكم كان عاما ولا يكون الا نسخا وهو لا يصح
فانه خبر وايضا حكم الجهاد لم يكن عاما لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم
مع الاستثناء لتقريره فافهم وقيل يصح التأخير ما دام المجلس وهو قول طاوس والحسن البصري كذا
في التحرير لنا اولا اجماع الادباء على وجوب الاتصال بين الاستثناء والصدر ولهذا لو قال علي
عشرة ثم زاد بعد شهر الا ثلثة يعد لغوا عرفا بالاجماع فلا يصلح ان يرتبط بما قبله ولنا ثانيا لو لم يجب
الاتصال لم يجزم بصدق وكذب اي شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فانكان العموم في الواقع حقا فيبقى
احتمال الكذب بالاستثناء والا فيبقى احتمال الصدق به وعقد وفسخ اي ولم يجزم بلزوم
عقد من العقود كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء المغير روي ان الامام ابا
حنيفة رفع عتب المنصور الدوانقي ثاني الخلفاء العباسية في مخالفة جده ابن عباس في هذه
المسئلة فانه يجوز تأخير الاستثناء والامام يمنع بلزوم عدم لزوم عقد البيعة ببيعة الناس اياه
على قبول امارته وهذه الحكاية دلت على ان مذهب ابن عباس كان مشتهرا بين الناس وفي التيسير كان
عتب المنصور بسعاية محمد بن اسحق صاحب المغازي وهذا بعيد عن مثله ولو كان نسبة السعاية
اليه حقا فهو ممن لا يقبل روايته قطعا كما ذهب اليه البعض من عدم توثيقه فان السعاية من الظلم
كبيرة اي كبيرة لا سيما سعاية امثال هذا الامام في فتوى امر كان حقا وكان في سبيل الله تعالى واستدل
على المختار اولا لو جاز التأخير لم يعين تعالى لايوب على نبينا وعليه الصلوة والسلام في حلفه على ضرب امراته
حسنة بنت يوسف عم او رحمة بنت افراهيم بن يوسف حين لطأت في حاجته مائة خشبة
بعد الصحة اخذ الضغث مفعول القول لم يعين يعني لو جاز التأخير لم يتعين للبر اخذ الضغث الذي
فيه الكثر من خشبة والضرب به بل كان الاستثناء اولى لبطلان الحلف به حتى يحتاج الى البر فيه واستدل
ثانيا لو جاز التأخير لم يقل صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه

وليفعل غيرها رواه مسلم عن ابي هريرة بل يخير بين التكفير والاستثناء بل التاخير اولى لانه اسهل والدين يسر
اختيار الاسهل لامته والمراد في الاستدلال لم يعينه مطلقا اي لو جاز التاخير لم يعين هو صلوات الله
عليه وآله واصحابه التكفير مطلقا بل يجوز الاستثناء في صورة النية ويعين التكفير في غيرها فاندفع ما قيل
لا ينهض هذا الدليل على من جوز التاخير بالنية ثم لا يتوجه هذا الجواب ان اورد على الدليل الاول فان
ايجاب اخذ الضغث والضرب به للبر في حادثة معينة لم يحك فيه النية فيجوز ان يكون تعيينه
بفقدان النية فلا يتم على من جوز التاخير بالنية وللقائل ان يقول هذا منقوض باتصال الاستثناء فانه
لو جاز لم يكن التكفير متعينا بل يجوز الاستثناء المتصل غير الموخر فيما يصح الاستثناء والتكفير فيما
لا يصح والحال ان اليمين الذي تعلق به الاستثناء متصلا كان او موخرا ليس يمينا بالفعل على
ما يشمل المستثنى فانه تكلم بالباقي بعد الثنيا فح لا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى
واما فيما انعقد اليمين فتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التاخير فتدبر
ولا يخفى متانة هذا الكلام لكن لا يبعد ان يجاب عنه بانه فرق بين الاستثناء الموخر والمتصل
فان اليمين في الاول منعقد ظاهرا بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المنعقد ظاهرا والا لما
اوجب برؤية الخلاف خير النقض اليمين والكفارة فانه انما ينعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء
وهو في حيز الخفاء لجواز ان يسنح له ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال واذا كان المراد في الحديث
الحلف المنعقد ظاهرا فصح الاستدلال بانه لو جاز التاخير لما تعين للحالف الظاهر النقض والكفارة
بل يصح الاستثناء ايضا بل هو اولى لانه اسهل ولو تنزلنا قلنا الحديث مخصوص بما لم يكن الاستثناء
متصلا للاجماع على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء موخرا لعدم الاجماع هناك ونقرر
الدليل بان هذا الامر بانه لو صح التاخير في الاستثناء لما علم يمين يكون نقضه واجبا مع الكفارة
وقت رؤية غير المحلوف عليه خيرا والتالي باطل اما الملازمة فلاحتمال الحاق الاستثناء واما بطلان
التالي فلانه لا يبقى شيء يكون مصداق الحديث المذكور ولم يرد هذا السوال من الاصل لكن يشكل
بعدم انتهاض الدليل لابطال التاخير بالنية بالنظر بالتمام اقول فيها نظر لان جواز التاخير لا يستلزم

لا يستلزم رجحانه على عدمه الذي هو الاتصال فيجوز ان يكون الاتصال مستحسنا بالنسبة الى التاخير فتامل
وهذا ليس بشيء فان الله تعالى اوجب اخذ الضغث والضرب به للبر وكذا اوجب الحديث نقض
اليمين والكفارة ولو كان تاخير الاستثناء جائزا لما كان للايجاب معنى واما الايجاب فلورود
الامر وهو للوجوب فرجحان عدم التاخير لا يلزم منه الوجوب البتة وان لزم منه فالاستحباب
فان قلت لابد من الحمل على الاستحباب فان ايجاب النقض انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية
وليس المراد بالخير ترك المعصية كيف وقد روى الشيخان عن ابي موسى ان رسول الله صلعم قال
اني والله ان شاء الله لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يميني واتيت
الذي هو خير منه فليس المراد بالخير ترك المعصية والا لجاز ان يحلف هو صلعم على اتيان المعصية
ولا يجترى عليه مسلم وايضا ورد فيما اذا امنع الاشعريين عن اعطاء المركب ولم يكن اعطاءهم المركب
واجبا قلت ليس المراد بالخير المستحب بل الاعم منه ومن المباح ومن الواجب لكن الحلف على تركه
واجب النقض وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ورد في الحلال وايضا ورد ولا تجعلوا
الله عرضة لايمانكم ان تبروا الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقض وبقاء الامر في
الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله اعلم انه لا يليق بحال العبد ان يلتزم ترك المندوب
ويضيق عليه ما وسع الله فيه احتراما لاسم مولاه فانه هتك لاسمه جل مجده فاوجب الله
نقض هذا اليمين واوجب الكفارة لترك الاحترام بالحنث فيه والله اعلم باحكامه وحكمه
مجوزو التاخير قالوا اولا الحق صلى الله عليه واله واصحابه وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء
في ايجاب الوصل عندكم بقوله ستعلق بالحق لاغزون قريشا بعد سنة مجمل ابن الحاجب
السكوت على العارض نحو السعال وغيره مما لا يضر بالاتصال عرفا لا يصح لان السكوت العارض
لا يكون وهذا غفلة منه بالرواية فانه ما شعر بهذا القدر من التاخير قلنا لا نم الالحاق بقوله صلعم
لاغزون قريشا بل يقدر ثانيا مثله فيتعلق به فلا محذور وهذا شائع وقالوا ثانيا سأله صلعم
اليهود عن مدة لبث اهل الكهف الذين هم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختفوا

في الكهف ولذا لقبوا بالمنادي باهل الكهف واصحابه ولهم شان عجيب على ما قص الله تعالى في
كتابه فقال صلعم غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما لتركه الاستثناء والبضع من الثلثة الى
التسعة وظن قريش بهذا التاخر ظنا فاسدا لا يليق بحال عاقل ان يظن هذا ثم نزل ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله الآية فقال صلعم بعد النزول ان شاء الله ولا بد
من كلام يتعلق به وما ثم ما يرتبط به الكلام الا قوله عليه وآله الصلوة والسلام غدا اجيبكم فصح
الاستثناء موخرا قلنا لا نم انه ليس هناك ما يرتبط به بل المعنى استثنائه ان شاء الله تعالى
فهو متعلق به وقالوا ثانيا قد قال ابن عباس بجواز التاخير وابن عباس رضه عربي فصيح فان مثله
فيمن بعده فقوله متبع واجب الاتباع قلنا فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الا من هو شقي لكن قوله
هذا خلاف الاجماع وفيه من هو اعلى منه في الفضل والفصاحة فماول اي فقوله ماول و
تاويله الحسن ما ذكره بعض اصحاب الحديث ان المراد ايجاب الحاق كلمة ان شاء الله تعالى
بعد التذكر في صورة النسيان حين العدة بمعنى ان يعيد العدة ويلحق به ان شاء الله كما روي
عنه في تاويل قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وهكذا جاء عن امام المحدثين الحسن البصري وعلى هذا
فليس قول ابن عباس من هذا الباب واما عتب المنصور فلسوء الفهم وقلة التدبر في قوله وان
صح حكاية محمد ابن اسحاق في روايته انما اعند السلطان الظالم غير مقبول فتامل
مسئلة الاستثناء المستغرق للمستثنى منه بط قيل بط اتفاقا والحق ان الاتفاق ليس على الاطلاق
بل اذا كان الاستثناء بلفظ الصدر نحو عبيدي احرار الا عبيدي واذا كان بلفظ مساوية
في المفهوم نحو عبيدي احرار الا مماليكي واما الاستثناء المستغرق بغيرهما كعبيدي احرار الا هولاء
او الا سالما وغانما وراشدا والحال انهم هم الكل من العبيد فعند ابي حنيفة رح لا يمتنع ثم انه لما
كان في زعم المصنف ان المراد من المستثنى منه الباقي لقرينة الاستثناء فيلزم عند خروج الكل
عدم استقامة اعتذر وقال اقول فلعل التفوه ههنا بالافراد الممكنة اي التفوه ببقائها تحت
العام فلا يبطل بالمرة وعلى هذا فينبغي ان يجوز والتخصيص الذي هو مستقل الى الاحتمال

أي الاحتمال الى ان يحتمل بقاء فرد ممكن تحته لا الى الواحد المحقق فقط والقول بان المراد من الواحد أعم
من ان يكون محققا او ممكنا مفروضا بعيد عن عباراتهم ولا يمكن القول بان قياس التخصيص على
الاستثناء قياس في اللغة لان الاستثناء كالمستقل في كونهما قرينتين واستعملا فيهما
على نمط واحد فتأمل وتحقيق كلام مشايخنا الكرام انك قد عرفت مرارا ان الاستثناء موضوع
لان يتقيد به المستثنى منه ويعاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكمه بما يصدق عليه فاذا جرد في
الاستثناء جميع افراد المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيفنى وبهذا المركب مفهوم تقييدي عند
العقل ممكن الصدق على فرد ولا يابى عنه اللغة والعرف غاية ما في الباب انه يلغو الكلام
او لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد الفرضية الممكنة ولا باس به ونظيره التوصيف بصفة لا تحقق
في شيء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلق
به ان لم يكن صالحا له نحو عبيدي المعدومون احرار في الحال ولا يبطل التوصيف لغة وعرفا
فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدي الا هؤلاء وعبيدي الغير هؤلاء فرق في المؤدى
وهذا بخلاف التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما يتناوله هذا المخصص
فيحكم في العام بارادة الافراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص بحكمه قرينة عليه لهذا واذا
كان مستغرقا لجميع افراده فلا يمكن التصحيح بارادة ما سواه بل يلغو حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص
ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بامر مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا لا يصلح قرينة
المجاز اصلا كقولك رأيت اسدا وهو متسلح ذو قوائم يفترس بمخلبه ويأكل لحمه فهذا لا يصلح
قرينة على ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر فبعد التنقيح الحق باقوم حجة لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه والاكثر من الشافعية والمالكية على جواز استثناء النصف
والاكثر منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل والكل اخص منه في المفهوم ويمنعهما الحنابلة وقيل انما
يمنعون الاكثر فقط دون النصف والقاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية وقيل يمنعهما اذا
كان المستثنى منه عددا وفي البديع قال به القاضي آخرا انا في جواز استثناء الاكثر في غير العدد وهو

يا رب

ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين. خطابا لابليس حين قال فبعزتك
لاغوينهم اجمعين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه بالضرورة الدينية فلا يكون للتبعيض
فاستثنى الغاوين عن عبادي وهم اي الغاوون الاكثر لان قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين خطابا لمع حبيبه صلوات الله عليه واله واصحابه دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل
من ليس بمؤمن فهو غاو فالاكثر غاوون وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الاكثر ثم
ان الاولى ان يستدل على اكثرية الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن ابي سعيد
الخدري رض قال قال رسول الله صلعم يقول الله يوم القيمة يا آدم يقول لبيك ربنا وسعديك
فينادي بصوت ان الله يامرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يارب وما بعث
النار قال من كل الف اراه قال تسعماية وتسعة وتسعون فحينئذ تضع الحامل حملها وتشيب الوليد
وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى
تغيرت وجوههم فقال النبي صلعم من ياجوج وماجوج تسعماية وتسع وتسعين ومنكم واحد انتم
في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الابيض او كالشعرة البيضاء في جنب الثور الاسود
اني لارجو ان تكونوا ربع اهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث اهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر اهل
الجنة فكبرنا فنسبة اهل الجنة الى اهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتنا الى ياجوج
وماجوج نسبة الملح الى الطعام وياجوج وماجوج كفرة غاوون واما الاستدلال بهذه الاية
فللمناقشة فيه مجال فانه يجوز ان يكون الناس معهودين هم العرب او اهل مكة ويدل عليه
قوله عز من قائل ولو حرصت كما لا يخفى ثم الاستدلال انما يتم لو لم يكن المراد بالعباد والناس والملائكة
اجمعون ولو لم يكن اضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع اي ليس لك على عبادي المكرمين
القائمين على حق العبودية سلطان لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين واليه
ذهب المفسرين ايضا هذا وقيل لا حاجة في الاستدلال الى اثبات ان من للبيان بل يكفي فيه
كون المتبعين اكثر لان الكافرين اكثر بالاية الثانية ففي الدليل استدراك اقول ربما يمنع

يمنع مع الكبرى الواقعة في دليل اثبات الكثرية المتبوعين القائلة كل من ليس بمومن فهو متبعه
فيحتاج لدفع هذا المنع الى ان كل من ليس بمومن فهو غاو وكل غاو فهو متبعه فهو كل من ليس
بمومن متبعه ومنع الكبرى انما يصح اذا كان من البيان بل ليس بينه وبينها فرق في السودى فرجع
الى ذلك فلا استدراك ولقائل ان يقول كون الكفرة الذين هم الكثر من متبعي الشيطان
ضروري وبديهي لايقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولوجوز منعه فللقائل ان يمنع الصغرى
فانه ليس اجلى من الكبرى الممنوعة لان كليهما ضروريان وبديهيان فاذا جوز منع احدهما
واحتيج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فتدبر ولنا ثانيا قوله تعم بلسان رسوله صلوات الله
عليه وآله واصحابه كلكم جائع الا من اطعمه كما في صحيح مسلم وفيه تعريض على من جعله مثلا اشهورا
ومن اطعمه الله فهو الكثر فالمستثنى الكثر وعلى ما قررنا لايرد ما قيل ان الخطاب للحاضرين والمعنى
كلكم جائع الا من اطعمه رسول الله صلعم ومن اطعمه رسول الله صلعم يجوز ان يكون اقل مع
انه ان اريد اطعامه الظاهري فكون الذين لم يطعمه جائعين غير ظاهر وان اريد الاطعام بمدده
الباطني بناء على ان كل ما يوصل من الفيوضات الدنياوية والدينية فهو من مدده الباطني
فغير المطعم قليل بل لايكاد يوجد فافهم وينبغي ان يعلم ان الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع دائما
الا من اطعمته ليس بجائع دائما بل مطعم في وقت من الاوقات وعلى هذا فالظاهر انه دليل لما اختاره
مشايخنا فانه لم يبق احد موصوف بدوام الجوع الا في الامكان والفرض ومنها ان كلكم
جائع في وقت الا من اطعمته فانه ليس بجائع في وقت اصلا وعلى هذا لايتم الدليل فان
المطعم دائما اقل القليل بل لايكاد يوجد ومنها ان كلكم جائع في نفسه لكن اطعمته اندفع جوعه
وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها ان كلكم جائع للعلوم والمعارف
الا من اطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا ايضا لايتم الاستدلال فان العلماء
الكاملون وهم الاولياء الكرام اقل من العامة ومنها ان الاستثناء مفرغ من عموم الاحوال
اى كلكم جائع في كل حال الا حال اطعامي اطعمته وهذا بعيد من اللفظ قريب معنى لكن لايتم

الاستدلال ح ايضا فان احوال الاطعام اقل من ساير الاحوال فتدبر ولنا ثالثا انه عرف من
اللغة للتعبير عما في الضمير طريقان اقصر كالتعبير بلفظ مفرد موضوع بازائه واطول ومنه الاستثناء
وتعيين احدهما بالصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الغرضية بطريق اطول
دون اقصر تحكم فتدبر ولنا في جواز استثناء الاكثر في العدد اتفاق الفقهاء اجمعين على لزوم
واحد في له على عشرة الا تسعة على المقر وهو دليل الصحة لغة وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح
لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فتدبر
الحنابلة والقاضي قالوا اولا الاصل عدمه اي عدم جواز الاستثناء مطلقا الا استثناء الاقل
ولا الاكثر ولا المساوي لانه انكار بعد اقرار وهو لا يجوز وخالفناه في الاقل للضرورة لانه ينسى الاقل
كثيرا فيستدرك بخلاف الاكثر او النصف لانه قلما ينسى فلا ضرورة فيبقى على الاصل ومن حكى
خلاف الحنابلة في الاكثر فقط نسب هذا الاستدلال الى القاضي قلنا لا نم ان الاصل عدمه وليس
هو انكارا بعد الاقرار بل هو اداء المقصود بطريق اطول ولا حجر على المتكلم في التعبير والتعجب من القاضي مع
قوله بكون المركب موضوعا بازاء الباقي كيف ادعى انه انكار بعد اقرار وقالوا ثانيا لو صح ما ذكره
لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى لانه بري عن الضروريات وعن النسيان وقلنا ثالثا ما ذكرتموه
مظنة والمظنة لا يعارض المئنة فان وجه هذا النحو من الاستثناء ثبت بلا ريبة فتدبر وقالوا
ثالثا عشرة الا تسعة ونصف وثلث وثمن مستقبح وليس الا لان الباقي وهو ثلث الثمن اقل فلا يجوز
قلنا ما ذكرتم منقوض بعشرة الا دانق ودانقين عشرين فانه مستقبح والمجموع ثلث العشرة فلو كان
الاستقباح موجبا لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الاقل ايضا والحل انا لا نم ان الاستقباح
لبقاء الاقل بل الاستقباح للطول من غير فائدة ولا ينافي الاستقباح صحة العبارة لغة وانما
ينافي البلاغة ولا كلام لنا في البلاغة بل نقول استثناء الاكثر فيما يخل بالبلاغة مستقبح كاستثناء
الاقل وفيما لا يخل لا فتدبر مسئلة الحنفية قالوا الشرط الاتصال اي كون الاستثناء متصلا
البعضية اي كون المستثنى بعضا من المستثنى منه قصدا بان يقصد معنى مستثنى ولا له مجازيا كان

كان او حقيقيا لا تبعا من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب الى الحنفية فقط لكونه
مذكورا في كتبهم ولذا قالوا في اقر له على الف الا كر من الحنطة معنا الا قيمة الكر ليكون من متناولات الالف
ومن ثمه ابطل الامام ابو يوسف استثناء الاقرار من الخصومة في التوكيل بها كما اذا قال وكلتك
بالخصومة الا الاقرار او الخصومة لا يتضمنه قصدا فان الاقرار مسالمة وهي منازعة وانما يثبت الاقرار
له عنده من حيث ان الوكالة اقامته مقام نفسه فيما يجوز لنفسه يجوز لوكيله فيثبت الاقرار له
لزوما من غير قصد قال مطلع الاسرار الالهية صاحب الوكالة اقامته مقام نفسه لكن فيما وكل به
لا فيما عداه ولم يوكل هو الا في الخصومة فيقوم مقامه فيها لا في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار
وهذا الكلام متين لكن لا يبعد ان يقال الوكالة وان كان في الخصومة لكنه اقامته مقام نفسه في جواب
ولهذا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك الوكيل الجواب مطلقا لما سقط الجواب بالاقرار الواجب
على الموكل اذا كان المدعي محقا عن ذمته باقرار الوكيل فعلم انه قائم مقامه في الجواب مطلقا فيصح اقراره
والانكار كالموكل فتامل فيه والحق عند العليم باحكامه وانما اجاز اي استثناء الاقرار من الخصومة
الامام محمد لاعتباره الخصومة مجازا في الجواب مطلقا في مجلس القضاء وهو متناول للاقرار قصدا
لان الحقيقة ههنا مهجورة شرعا لانها حرام لقوله تعالى لا تنازعوا المهجور شرعا كالمهجور عرفا فلا
يحمل عليها بل ينتقل الى المجاز ثم هجران الحقيقة ان لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ
وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فان الحرمة لا يوجب ان لا يستعمل الخصومة في معناها فالاولى ان
يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعا والتوكيل بالحرام باطل فلو ابقي على الحقيقة لبطل التوكيل
فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلهم ارادوا بالهجران الحقيقة الهجران في التوكيل
بها خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المتشرعين من
التوكيل بالخصومة الا الى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من المجامعة الا الى الفعل الحلال
في عرفهم فتدبر وعلى هذا اي كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء صح استثناء
الانكار ايضا عنده لكونه فردا منه وبطل عند ابي يوسف للاستغراق اي لكونه مستغرقا

للمستثنى منه لكونه مساويا لها في المفهوم فان الانكار هو الخصومة هذا والعجب انه ابطل الاستثناء و
لم يحمل الخصومة على المجاز بقرينة الاستثناء تشديدا فتدبر ولها فرع مذكور في الهداية في كتاب
الاقرار يطول الكلام بذكره مسئلة الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس اي من النفي اثبات
عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وطايفة من الحنفية المحققين ومنهم الامام فخر الاسلام
والامام شمس الائمة والقاضي الامام ابي زيد وغيرهم من المحققين و في الهداية لو قال ما انت الا حر عتق
لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد وانما صار موكدا لكونه مقصورا عليه دون غيره
واكثرهم على ان لا حكم فيه اصلا لا نفيا ولا اثباتا بل هو سكوت وانما هو لبيان ان الحكم اي حكم الصدر
على ما عداه من المستثنى ولانه فما نقلت الشافعية ان خلافهم في العكس اي في كونه من النفي اثباتا فقط
واما كونه من الاثبات نفيا فمتفق عليه ليس بمطابق لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين وتوجيهه
اي توجيه نقلهم بالبراءة الاصلية اي الاصل براءة الذمة فينتفي الاثبات فيه اي بالاصل فثبت الاتفاق
في كونه نفيا من الاثبات الا انه عند الشافعية باللغة وعندهم بالاصل واما الاثبات فلا يمكن
اثباته بالاصل او توجيهه بان الاصل في الممكنات العدم والاثبات ممكن فيكون عدمه اصلا
فثبت في المستثنى السكوت للاصالة وفقدان دليل الثبوت كما قيل معارض بالاباحة الاصلية
يعني ان الاصل في الاستثناء الاباحة فيبقى السكوت عليها والمستثنى من النفي سكوت فيكون
مثبتا لحكم الاصل فالاستثناء من النفي والاثبات سيان في افادة حكم المخالف بالاصل وعدم
الافادة باللغة فتدبر لنا اولا كما اقول لو لم يكن المدعى من افادة الاستثناء حكما مخالفا حقا للمعنى
الاستثناء المنقطع لان الذكر اياه وعدمه حينئذ سواء اذ لا يفيد الاخراج والسكوت كان قبل ذكره
ايضا فانقلت هب ان في المنقطع حكما لكن من اين يلزم في المتصل وفيه الكلام قال والفرق
بينهما بافادة احدهما الحكم ودون الآخر تحكم فان استعمالهما على نمط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه
ووجهه ظاهر فانك قد عرفت ان الاداة مجاز في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادة
حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز ان يكون وضع الاستثناء لاخراج المستثنى وجعله سكوتا لكن ربما

ربما يستعمل مجازا لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا ولنا ثانيا النقل عن اهل العربية انه
اي من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وعليه بني كلام علماء المعاني ان ما زيد الا قائم يصلح ردا
على من زعم انه ليس بقائم ولو لم يكن فيه حكم لما صلح ردا والبناء عليه انما يصح لو كان مرادهم انه لغة ووضعا
يصلح جوابا واما لو ارادوا انه يصلح لاجل الدلالة عليه بمناسبة الدلالة على الكيفيات والمزايا كما هو وظيفتهم
فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر ولنا ثالثا كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله فانه كلمة التوحيد
باجماع المسلمين بل اهل اللسان كافة ولا يعقل كلمة توحيد الا اذا كان في المستثنى حكم مخالف
فانه انما يتم بالنفي اي نفي الالوهية عن الغير والاثبات اي اثباته تعالى واوردوا عليهما اولا ان النقل
محمول على الحكم النفسي يعني ان مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقا بالمستثنى لا عدم
النسبة الخارجية اي ليس مرادهم عدم النسبة الخارجية وعدم الحكم النفسي انما يكون بعدم تعرض
النفس اياه بالحكم وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق ذهنا وهو يكون بالسكوت عنه
لا عدم الحكم خارجا حتى يكون مفيدا للحكم المخالف ولما فرغ عن الايراد على الاول اشار الى الايراد
على الثاني بقوله وكلمة التوحيد على عرف الشارع الخاص فيه فلا يلزم من كون استثناء اثباتا
كون ساير الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس واجيب عن الوارد على الدليل الاول
بانه لا يتاتى ما ذكرتم فيما هو العمدة في ماخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه
وانما فيه النسبة النفسية وقد سلم انتفاؤها في المستثنى فلا بد من الحكم المخالف لها فيه فيلزم
ان يكون فيه الاتفاق مع ان الخلاف فيهما على السواء وفيه ما فيه فان تعرض النسبة
الخارجية وقع تمثيلا والمقصود ان النقل محمول على ان ليس في المستثنى حكم نفسي بما انه نفسي
وغاية ما يلزم منه عدم تعرض النفس اياه بحكم ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم بل يكون بالسكوت
فلا يثبت مدعى الخصم هذا وقد يجاب بانه قد تقدم ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي
لا من حيث انها قائمة بالنفس فاذا كان الاستثناء موضوعا لانتفاء النسبة النفسية لا يكون
وضعه لانتفائها من حيث هي نفسية بل من حيث هي فلزم من انتفائها في نفسها ثبوت

مخالفها فثبت المدعى ولك ان تقول هذا غير واف فان مقصود المجيب ان الاستثناء موضوع
للاخراج وجعل المستثنى في حكم المسكوت وعبر عنه بانتفاء النسبة المنفية اي عدم تعرضها وهذا
لا ينافي الوضع للمعاني من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هي وعدم التعرض لذلك
فتدبر والحق في الجواب ان النقل لا يحتمل هذا التاويل فانهم صرحوا بانه من النفي اثبات لما هو
منفي وبالعكس وهذا مناف لعدم التعرض واجيب عن الوارد على الدليل الثاني بان عرف
الشرع حادث والكلام في كلمة التوحيد قبل حدوثه في اول الاسلام حين الخطاب بها
مع الكفار فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه الا ان يقال في دفع هذا الجواب
ان ما ظن حتى ما كان دهريا منكرا لوجود الله تعالى بل انما كان مشركا كما قال تعالى ولئن سالتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله واذا لم يكن دهريا كان وجود الله تعالى عنده مسلما
فلم يخاطب بالتصديق والاقرار به لكونهما حاصلين ثم صار التوحيد بعد ذلك عرفا عاما
واورد عليها ثانيا النزاع في الدلالة لغة فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة
والنقل المذكور محمول على ثبوتها عرفا ولا كلام لهم فيه كيف وقد قالوا به فيلزم سبعة
عندهم في مثل ليس علي الا سبعة ولو لم يكن عرفا لاثبات السبعة لما لزمت وبه التوحيد
ايضا لانه يفهم عرفا النفي والاثبات وبهذا يندفع ما قيل ان انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت
القيام لزيد كما هو رايهم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب مكابرة ويلتحق بانكار
الضروريات وجه الدفع ان القدر الضروري هو الدلالة عليه عرفا وهم لا ينكرونه وانما ينكرون
الدلالة بالوضع فالمنكر ما ليس ضروريا وما هو ضروري غير منكر اقول في رد الجواب ثانيا هذا التجويز مع
بعده في نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل عن اهلها واذ قد حملتم النقل على العرف فليجر في
كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فاهل اللغة انما حكموا الموضوع اللغوي ولا يصح حمله
على بيان العرف ليستلزم ان لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة فان الاستثناء يقتضي
حكما في الصدر واذ لا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه نحو علي عشرة الا ثمانية الا

الا سبعة وقد صح على المذهب الاصح فتدبر فان المجيب له ان يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء
لغة كيف واذ قد منع الحكم فيه لغة فلا يمنع منع الصحة اولى هذا على التنزل والا فله ان يمنع استدعاء
الاستثناء حكما سابقا كيف الحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن ان يعتبر المستثنى مقيدا
بخروج البعض ثم يقيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المقيد اى
العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالمثال المذكور اقرار بعشرة منقوصة عنها ما يعبر عنه
بثمانية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد نقصانه تسعة فهو مقر به لانه به المتكلم
وليس في المستثنيين حكم فتامل وربما يقال الحنفية المنكرون للحكم في المستثنى ينكرونه مطلقا عرفا
ولغة فالتوجيه باقرار الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به فانهم الحنفية اجابوا عن
للمستثنى في حكم المسكوت قالوا اولا نقل عن اهل العربية انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فليس فيه
الحكم بالمستثنى لا نفيا ولا اثباتا اقول في الجواب لا ينافي هذا النقل ذلك النقل وهو انه من
الاثبات نفي وبالعكس فان هذا باعتبار المستثنى منه اى ليس تكلما بكل ما يتناول المستثنى منه بل
بالباقي فقط واما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه بل ساكت عنه بخلاف النقل
فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التاويل وربما يجاب بان المعنى انه صريحا تكلم
بالباقي وهذا لا ينافي تضمنه حكما مخالفا للصدر في المستثنى ومن ههنا اى من اجل ان هذا حكم
المستثنى منه علم اندفاع ما قيل في حواشي ميرزاجان على شرح المختصر ان القول بالحكمين المتنافيين
في المستثنى منه والمستثنى لا يتاتى مع اختيار ان الاسناد بعد الاخراج وجه الاندفاع ان
هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج وهذا لا ينافي افادته الحكم المخالف في المستثنى
فتدبر وبه اندفع ايضا ما في التوضيح ان الاليق بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف
وقالوا ثانيا لو كان في المستثنى حكم للزوم في لا صلوة الا بطهور صحتها بمجرد الطهور لافادة الاستثناء
مخالف الصدر وهو باطل اتفاقا فان الصلوة مع فقدان شروط اخرى من الستر ونحوه و
ان كانت مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج من ان الحديث المذكور غير صحيح

غير واف فانه وان لم يكن بهذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلوة الا بطهور صحيح
بل ادعى السيوطي تواتره وقد ذكر في ذكر رسالة مفردة اسانيد كثيرة فافهم ويجاب اولا كما اقول بان
البطلان في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضته دليل قاطع دل على اشتراط امر آخر من
الاستقبال والستر وغير ذلك لا يضر مدعانا فانه مخصص لعموم حكم الاستثناء وانما يضرنا لو ادعينا
الاحكام وعدم قبول التخصيص بان الدعوى الظهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه
ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فافهم وتدقيقه لا بد للمخصص
من المقارنة ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط
الآخر من ضروريات الدين وكان مقدما عليه فيصلح مخصصا وانما لا يصلح التخصيص ما يظهر بعد ورود
العام فافهم ويجاب ثانيا كما قال الآمدي انه منقطع فلا اخراج شيء من افراد الصلوة بل فيه حكم آخر
ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الاحيان ويدفع هذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى لا صلوة
حاصلة ملتصقة بشيء الا ملتصقة بطهور وكل مفرغ متصل كما تقرر في النحو وتدقيقه كونه مفرغا
غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير هكذا لا صلوة موجودة الا صلوة بطهور فالمستثنى منه هو الصلوة
والوجه في الدفع ان يقال اولا ان الانقطاع يفيد عدم صحة الصلوة عموما لكن قد يكون مقرونة
بطهارة وثانيا ان الاتصال ممكن بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصار اليه بضرورة
شديدة ويجاب ثالثا كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة كانه لا يشترط
للصحة غيرها فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط ولا يخفى انه اي الحمل على المبالغة خلاف
الاصل سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا ويجاب
رابعا كما في المختصر ان قدر خبر مستثنى منه وقيل لا صلوة صلوة الا صلوة بطهور اطرد الكل فان
كل صلوة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط صلوة حاصلة قطعا فلا استحالة وان
شئت جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلوة صلوة حاصلة الا مقرونة بالطهارة
وهو اوفق بكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد عدم اتصاف الصلوة بحال غير الاقتران

الا قرآن بالطهارة كما في ما زيد الاقائما وليس هذا الجواب بشيء لانه ان اراد الحصول الشرعي فالاطراد
بط لان الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشرع مع فقدان الشرائط
وان اراد الحصول الحسي ففيه ما قال والحسي غير مراد بدليل الاستثناء فان الصلوة بدون الطهارة صلوة
حسية والغيان ان الصلوات بدون سائر الشروط ليست صلوة حقيقة فيطرد الحصول الشرعي
للصلوة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلوة صحيحة لان الصلوة بدون الطهارة ليست حقيقة
فيضيع الاستثناء ويجاب خامسا كما هو المشهور عند الجمهور انه يعتبر ثبوتها مع الطهور في الجملة
ولو موقوفا على شروط اخرى وذلك اذا تحقق سائر الشروط المعتبرة في الصحة ورد هذا الجواب
بانه يجب في الاستثناء من النفي ان يكون اثباتا البتة لا ان يكون مترددا بين النفي والاثبات
وههنا كذلك فان الحصول متردد بين ان يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين ان لا يقع اذا لم
يتحقق فتامل فان الرد ليس بشيء لان مقصود المجيب ان الاستثناء من النفي اثبات لا انه اثبات
في كل فرد وعموما وفي كل حين عموما فالمعنى انه لا صلوة في حال من الاحوال اصلا الا في حال الطهارة في
الجملة قطعا وهذا الاثبات وجد فيه اصلا وقد يرد بان المعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة بطهور فالنكرة موصوفة
في الاثبات فيعم فيلزم صحة كل صلوة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا
التقدير الا بالرجوع الى الاول من التزام التخصيص ويجاب سادسا بان مناط هذا الكلام متعارف
في افادة الاشتراط اي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى والتوقف للمستثنى منه عليه فيدل على انعدام
المستثنى منه عند عدم المستثنى لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط فالحديث انما يدل على
اشتراط الصلوة بالطهارة وعدمها بعدمها واما انه اي المستثنى منه يوجد معه اي مع المستثنى في
الجملة فلا ولا دلالة للفظ عليه فلا يدل الحديث على وجود الصلوة مع الطهارة في الجملة وفيه ما فيه فان فيه
تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الخصم وقد يوجه بعض الاجوبة بارجاعها الى المشهور
وهو الوجه الى سر فعليك بالتامل ثم ههنا فوائد الفائدة الاولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور
فان المقدر الخبرية اما الموجود فالمعنى لا اله موجود الا الله فلم يلزم منه عدم امكان اله سوى الله تعالى

ولا يتم التوحيد الكامل واما الممكن فالمعنى لا اله ممكن بالامكان العام المقيد بالوجود الا الله فلم يلزم منه وجوده تعالى
فلم يفد التوحيد اصلا ويجاب اولا كما نقل عن شارح المختصر بان كلمة التوحيد مبني على عرف الشارع
فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن ونقول ليس المعنى ما ذكر
بل عرف الشارع وقع على ان المعنى ليس اله ممكناً موجودا الا الله فانه موجود واجب وجوده ومامر
ان عرف الشارع حادث فتامل ويجاب ثانيا كما هو منقول عن بعض الحنفية ان وجوده تعالى
تقرر في بداهة العقول الا ان المنكر لم يكن دهريا والمقصود منه نفي الشريك لان المخاطب مشرك
فاذن نختار ان المقدر الامكان وصلوح الوجود فيلزم منه نفي امكان اله سواه تعالى واما وجوده تعالى
فلكونه مسلما لا يحتاج الى التنبيه فتامل فيه ويجاب ثالثا كما هو منقول عن الزمخشري بان لا حاجة
ههنا الى الخبر بل اصل التركيب الله اله وهو المقصود فدخل عليه لا والا للحصر اي الحصر الالوهية فيه تعالى
فالمسند اليه هو الله والمسند هو اله وهذا ابدا شق ثالث بانه لا حاجة الى تقدير الخبر وهذا الكلام
مما يتعجب منه فانهم يعدونه ماهرا بالعربية زائد طويل فيها كيف لا يتعجب منه فان الاستثناء تقتضي
الحكم في الصدر بالضرورة ولعله بنى كلامه على لغة من ينفي خبر لا التي لنفي الجنس ومقصوده ان المعنى
انتفى الاله الموصوف بالالوهية الا الله الموصوف بها وح لا وجه للاستبعاد ولكن يرد عليه
شيء آخر هو انه لا يلزم منه نفي امكان الغير فالاشكال كما كان ولك ان تقول ان لا التي لنفي
الجنس يفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده بنفسه فيفيد
وجوب المستثنى ولا يحتاج الى الخبر فتدبر وما قيل في تصحيحه لو بدل لا والا بانما وقيل انما الاله الله
لكان كلاما تاما البتة من غير تقدير وانما هو المغني وكلمة الا ليس مفادها الا مفاد لا والا فلا والا
ايضا لا يحتاج الى الخبر فاقول مدفوع هذا القول بان المراد من قولهم انما كلا والا ان حاصل في التخصيص
والقصر كلا والا فالملازمة بين تمامية الكلام من لا والا وبين تمامية من انما ممنوعة كما لا يخفى
ويجاب رابعا كما اقول مما حقق في الكلام ان ما يمكن للواجب بالامكان العام فهو ضروري
فيلزم من الامكان الوجود اي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فلنا ان نختار

نختار تقدير الوجود ونقول لا ينتفي وجود اله ينتفي امكانه لان الموصوف بالالوهية لا يكون ممكن
مخلوقا البتة بالضرورة وننبه عليه في الكلام ايضا وهذا الجواب بالآخرة يؤول الى نفي الامكان
يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي الاله سوى الله تعالى ردا لزعم الحمقاء المشركين فتامل وايجاب
خامسا ان مطلقات الالهيات ضرورية للتعالي عن التغير والتبدل فان الاله ليس من
شانه ان يوجد تارة ويعدم اخرى فيكون الايجاب هناك ضروريا كالسلب فهذه
القضايا وان كانت مطلقات صورة ضرورية معنى فنختار تقدير الوجود والمعنى لا اله موجود
بالضرورة الا الله موجود بالضرورة فلزم امتناع اله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد
فتدبر الفائدة الثانية الخفية المحققون الذين . واتفق الجمهور في ان الاستثناء يفيد الحكم
المخالف في المستثنى قالوا الحكم الذي بعد الا اشارة لانه اي الاستثناء بمنزلة الغاية فانها لا انتهاء
حكم الصدر ويفيد عدم دخول ما بعده فيما قبله كك الاستثناء وغاية الوجود عدم وبالعكس
فلزم فيه الحكم المخالف الا ان الصدر ثابت قصدا وهذا الا تبعا فيكون اشارة والاوجه على
ما في التحرير ان هذا ليس على الاطلاق بل انه اشارة مرة ان لم يكن مقصودا نحو على عشرة الا
ثلثة لان المقصود منه سبعة اي الاقرار به واما نفي ما زاد فيلزم تبعا وانه عبارة ومقصود مرة اخرى
ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفي المفهومين فيها كلاهما مقصودان . وقد يقع لا قصد الا الى
النفي لان المخاطب غير دهري لكنه مشرك فالمقصود منها رد زعمه والتلقي في الاثبات بمجرد الاشارة
وهذا محتمل لكنه غير ضار لاصل المقصود اذ لا يزيد على المناقشة في المثال فتامل بل قد يقصد الثاني
بالذات فقط دون الاول الا تبعا في الاستثناء المفرغ نحو ما انت الا حر فافهم وتحقيق كلامهم
قدس اسرارهم انك قد عرفت ان الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من
المركب مفهوم تقييدي يحكم عليه وعرفت انه يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى
منه المنقوص منه البعض ويعبر به عن الباقي ففي هذا التعبير الاطول بذكر الكل ثم اخراج البعض
اشارة الى ان المخرج مخالف للصدر في الحكم وهذه هي النكتة في الاطناب واختيار طريق اطول

يارب

فح اندفع ما قال صدر الشريعة ان هذا انما يصح باختيار القول الثاني وهو ان يذكر الكل ويحكم على البعض واما على اختيار ان المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بمفهوم اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظ فتامل جدا ولعلك تقول ان من قال ان لا حكم فيه لغة انما يفهم عرفا مراده هذا بعين ليس اللفظ موضوعاً لافادة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه ان المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكر هو الاصل فيه وقد يعدل عنه فيقصد هذه الاشارة في خصوص التركيب فلا اشكال عليهم قدس اسرارهم الابعدم التدبر في كلامهم الفائدة الثالثة عند الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا وانه ليس ربوا لان العلة عندهم الكيل مع الجنس خلافا للشافعية فانه لا يجوز عندهم لعلية الطعم عندهم وقد قال عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء هكذا روى اصحاب الاصول والذي في كتب الحديث لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الا سواء بسواء عينا بعين يدا بيد في حديث طويل اخرجه الشافعي الامام وفي الرواية اخرى ورد لفظ الكيل صريحا في الصحيحين وغيرهما فقال الامام فخر الاسلام ومن تابعه مبناه اي مبنى هذا الخلاف ان الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى لكم بيع طعام بمساو بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالمخصص فيما سواه مطلقا سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا او غير معلوم المساواة او بقطع طعام لا يدخل فيه ثم بصدر الكلام لان الاستثناء انما عارض في المساواة فقط فتبين انه غير داخل في الحكم فقط فلا يجوز بيع حفنة من الطعام بحفنتين مثلا لدخول تحت عموم النهي وعند الحنفية للحكم في المستثنى وهو المساواة لانه بمنزلة المسكوت عندهم بل الحكم في الباقي بعد الاستثناء وهو المفاضلة حقيقة او شبهة كالمجازفة فيحرم البيع فيهما فقط وهما في الكيلي بالكيل عادة لان المعتبر المساواة فيه فقط كما اذا بيع الحنطة بجنسه مساويا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما ان الموزون كالذهب اذا بيع بجنسه مساويا في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فيهما فما لا يدخل تحته غير مذكور في الصدر والاصل الاباحة فبقي عليه فيجوز وفيه نظر ظاهر اذ بعد فرض

فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود وهو جواز بيع ما لا يدخل تحت الكيل ايضا فان النفي والاثبات
انما يكونان في الداخل في الكيل لانه مستثنى منه ويبقى الخارج عن الكيل خارجا عن حكم النص
ولا فرق على المذهبين الا ان الحال في التساوي عند الحكم في المستثنى والقول به بالمنطوق وعند
عدمه بالاصل ثم فيه نظر آخر هو ان الشافعية انما استدلوا بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فمفهومه
ثابت سواء كان فيه الحكم ام لا فان حاصل دليلهم انه استثنى حال المساواة في المعيار فبقي الحرمة
على سائر الاحوال التي سواها ومن جملتها بيع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة
ونظر ثالث هو انه لو كان مبنى الخلاف ما ذكر لكان الامام فخر الاسلام وامثاله قائلين بالحرمة
لانهم قائلين قائلون بالحكم في المستثنى بهذا ثم هذه الاشكالات ليست الا على من فسر كلامه على
هذا النمط وليس مطابقا لكلامه وانما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه اذ ليس مقصوده
قدس سره ابتناء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب الشافعي ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة
كالتخصيص ثم اوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الامثلة وليس غرضه ان الخلاف
مبني عليه وانما الغرض التمثيل بامثلة الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا فصار عندنا تقدير قول
الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي
وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا بمعنى قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم
واولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلعم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء فبقي صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء معارضة في المكيلات خاصة و
خصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلماته الشريفة فانظر بعين
الانصاف هل فيه اثر لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه
انه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في مبحث القياس ان المستثنى منه المقدر الاحوال الكيلية
كما يختاره المص بقوله فالاوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب فالاوجه على ما في
التحرير ما خوذ من كلام هذا الحبر الامام فخر الاسلام في مبحث القياس ان مبناه اعتبار نوع المستثنى

المفرغ وتقديره او جنسه فقدر الحنفية الاول اي نوع المساواة هو الحال الكلية المندرجة فيها
المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقي ما لا يدخل تحت الكيل خارجا عن حكم الحرمة وقدر الشافعية
الثاني اي جنسه وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل في
الحرمة والراجح الاول اي تقدير النوع لان المتبادر من في الدار الا زيد انه ليس فيها انسان
الا زيد لا حيوان الا زيد وعلى هذا قال الامام محمد لو كان في الدار الا زيد فعبدي حر لان المستثنى منه
بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم ان
المستثنى منه ما يكون اقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له ادنى استقراء وتدبر في الكلام
هذا والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو ونحوه من الفاء وثم
كما في التحرير يتعلق بالاخيرة فقط عندنا كابي علي الفارسي من النحاة اي كما ذهب هو اليه و
يتعلق بالكل اي بكل واحد عند الشافعية كابن مالك منهم قال في شرح المختصر النزاع في الظهور
فعندنا ظاهر في تعلقه بالاخيرة وعندهم في التعلق بالكل لا الامكان اي لا في امكان التعلق فانه
ثبت عوده الى الكل اي كل واحد وثبت عوده الى ما عدا الاخيرة والى الاخيرة فقط والى ما عدا
الاولى فقط فلا يتأتى من احد دعوى النصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصلح للنزاع
الظهور اعلم ان الظهور في الاخيرة منصوص في شرح البديع ويظهر من كلام الامام النسفي ومما
قال الشيخ ابن الهمام ان الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل ان يكونوا
متوافقين وانما نسبت الى الشافعية اخذا من دليلهم فشهادة على النفي لا بد من تصحيحه بالاستقراء
البالغ وليس بان تصريح الائمة وجد خلاف ذلك كما عرفت دعوى التنزل قد للدلالة الدال
مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بان ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم وقال القاضي ابو بكر
الباقلاني والامام الهمام حجة الاسلام الغزالي بالوقف بعدم العلم بانه حقيقة في ايهما في الاخيرة
فقط او في الكل وقال المرتضى من الروافض بالاشتراك فيهما فيتوقف الى ظهور القرينة قال شارح المختصر
وهذان القولان الوقف والاشتراك يوافقان لنا في الحكم لانهما قاضيان بالتعلق بالاخيرة والوقف

والوقف في غيرها الى ان يقوم دليل وان خالفا ايانا في المأخذ لان مأخذهم في تعيين الاخيرة التيقن به
فانه ان كان لها خاصة فظ وان كان للكل فلها ايضا لا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك
واما عندنا فالمأخذ الظهور في الاخيرة وقال ابو الحسين المعتزلي ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بان يختلفا
نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية او اسما بان يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا
او حكما بان يكون حكمهما مختلفا نحو اكرم بني تميم واستأجر مضر والحال انه لا يكون في الثاني ضمير الاول اي لا يكون
في الكلام الثاني ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بني تميم واستأجرهم
الا زيد ولا يكون اشتراك بينهما في الغرض المسوق له فللاخيرة اي يكون حينئذ ظهور الاضراب للاخيرة
والا اظهر الاضراب اما بان لا يختلفا نوعا واسما وحكما او يختلفا في احدها لكن يكون في الثاني ضمير الاول
او يختلفا ولا ضمير للاول في الثاني لكن يشتركان في الغرض المسوق له فللجميع اي فيكون للجميع في الصور الثلث
ومنه آية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لان الغرض من الجمل وهو
الاهانة والانتقام واحد فهو اي ابو الحسين يوافق الشافعية اذ اي حال لكلامه تعلقه بالكل الا لمانع و
هو قول الشافعية الا انه اختصر المانع فيما فصل بخلاف الشافعية فانهم لم يقتصروا فالخلاف انما كان
في تعيين الموانع وهو امر آخر لنا اولا ان حكم الاولى ظاهر في الثبوت عموما ورفعه عن البعض بالاستثناء
مشكوك لجواز كونه للاخيرة فقط فلا يرفع حكم الاولى كما يجوز تعلقه بالكل فيرفع حكم الاولى ايضا واذا
كان الرفع مشكوكا فلا يعارضه لان الظ لا يعارضه المشكوك وهذا احسن مما قالوا حكم الاولى متيقن
ورفعه بالاستثناء مشكوك فانه يرد على ظاهره ان التيقن بحكم الاولى ممنوع اذ احتمال ارتفاعه بالاستثناء
ولو بصارف موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بان المراد بالتيقن الظهور فتامل بخلاف
الاخيرة فان حكمها غير ظاهر لان الرفع ظ فيها لان الكلام فيما لا صارف عنها ومع تعلق بها ولذا
لزم فيها الاتفاق واذا ثبت ان الاخيرة ظاهرة الرفع فاندفع ما في المختصر ان الاخيرة ايضا كذلك اي
حكمها ظ والارتفاع بالاستثناء مشكوك لجواز رجوعه الى الاولى بدليل فلا يرفع الاخيرة ووجه الدفع

ظ وهذا الدليل بظاهره لا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخير بل التوقف وقد يقرر بان رفع الاول
مشكوك فلا يرتفع الا عند ظهور قرينة التعلق بها وح فالتعلق بهما اما مجاز او حقيقة وعلى الثاني الاشتراك
لان المنفرد لا يحتاج الى قرينة تعيين الاول فلزم الظهور في التعلق بالاخيرة فتامل فيه ثم اعترض
عليه بان ظهور حكم الاولى ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظ عند الخصم كيف هذا في قوة اصل المطلوب
ولكن الان تقرر هكذا ان تعلق المتعلقات بالقريب اصل متاصل عند اهل العربية وقد يعدل
عنه ايض فحكم الاولى ظاهر الثبوت لعدم تعلق المغير به وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام
فيما لا صارف عن الحقيقة فيتعلق به وهو القريب ولا يتعلق بما عداه الا بقرينة وهذا يدل
على عدم التعلق بما عداها فتامل فيه فانه موضع تامل ولنا ثانيا ان الاتصال من شرطه اي الاستثناء
كما مر وهو في الاخيرة فقط لانه متاخر عن الاول بالافذ في جملة اخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل
على عدم التعلق بما عدا الاخيرة فان قلت الاتصال بالعطف موجود قال والاتصال بالعطف فقط
ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء لتحققه مع الصارف عنه فيعتبر بدليل آخر موجب لاعتبار
هذا الاتصال والسر في الضعف هذا الاتصال ان العطف في الجمل لا يفيد الا تحققها في الواقع وهذا
حاصل ان لم يعطف ايض وفي صورة عدم العطف لا تعلق لاحدهما بالآخر فكذا في العطف واعترض
بان الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فان العرف لا يعده متاخرا عن الاول وجوابه ظ لان
الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات اذا ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بانه متصل
بالاولى لا حقيقة ولا عرفا وغير المتعاطفة اثنين او ثلثة اذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين
او ثلثة فان اكتفي بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سيان فيحكم برجوعه الى الكل اذا كانت الجمل
قليلة بحيث يعد في العرف انه كلام واحد وان لم يكن متعاطفة بخلاف الكثير وان كانت متعاطفة
مع ان غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الا من لا يليه فقد ظهر انه لا يكفي هذا الاتصال العرفي
بل الذي هو شرط هو السكوت من غير عذر او الاخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه انه ترك الكلام
الاول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا يكفي للناظر المنصف واعترض

واعترض ايضا بان الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز بقرينة ولك ان تجيب بانه
ربما ينزل الاتصال منزلة العدم لامور خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة
فلا يعد اخذه في اخرى تركها بل انما هما لهما في المقامات الخطابية لكن يحتاج الى القرينة بكونه خلاف
الظ فلا يرد دليلنا على عدم الجواز مطلقا بل اذا لم يكن صارف فقط الا ترى انه كثيرا ما ينزل وجود
الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه والعكس
بظهور امره حقيقة او ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذا ههنا فاحفظ فانه من مزال
الاقدام ولنا ثالثا لو كان متعلقا بالكل لزم توجه الفعلين الى متعلق واحد وهو التنازع ولا نزاع الا باب
غير التنازع اكثر فيحمل عليه الدليل لان الظن تابع للاغلب فتدبر واستدل على المختار اولا ولو قال على عشرة
الا اربعة الا اثنين لزم ثمانية فلم يتعلق الاستثناء الا بما يليه وان تعلق بالكل لزم ستة ويجاب بانه
في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة ههنا قيل في شرح المختصر ولم يتعلق بالكل للتعذر المانع اياه
والا تعذر بل يصح كان الاثنان مثبتا لكونهما مستثنيين عن الاستثناء المفيد للنفي منفيا لكونهما ايضا
مستثنيين من العشرة المستثنية وثبوت شيء وانتفاؤه في آن واحد ووحدة الموضوع من
شرط التناقض وليس الا ظهر وليست وحدة متحققة ههنا لان الاثنين المثبتين من جملة الاربعة
المستثناة والمنفيين من جملة الستة الباقية وان قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحقق
قلت اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى فتدبر ولنستدل ثانيا بان عمله بعدم
استقلاله ضروري فان غير المستقل يقتضي التعلق والارتباط وما وجب للضرورة يتقدر بقدرها
ولا يتعداها والاخيرة متعينة للتعلق لان الكلام فيما لا صارف وبها يندفع الضرورة فلا يتعلق بما عداها
ويجاب بانه وضع اي وضع للتعلق بالجملة لا ضرورة حتى لا يتجاوز قدرها وفي التحرير ان اريد انه وضع للتعلق
بالاخيرة فتم مطلوبنا وان اريد انه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره غير موجه لانه منع على المنع ووجه
بانه تم وباطل لانه يستعمل للاخيرة والاصل الحقيقة وفيه ان الخصم لا يسلم الاستعمال غير صارف
عن الاولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع انه لو تم لغى مقدمات اصل الدليل وربما يقرر بان المراد بالضرورة

يا الله

عدم الافادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعيا فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق
والاجزاء تكفي فلا يتعلق بما عداها فح يندفع لكن يرد ح ورود ظاهر ما اشار اليه بقوله اقول
وايضا الكلام في قدر الضرورة فانه لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف
لا وانه عند الخصم موضوع للاخراج عما قبله متعددا كان او واحدا فافادته موقوفة على التعلق
بالكل ففيه الضرورة فافهم ولا مخلص الا بان يقال انه ضروري التعلق لانه غير مستقل والاصل في المعمول
ان يلي العامل ان كفى الافادة وههنا الاخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالاخيرة
فتأمل فيه تأملا صادقا وما في المنهاج من النقض بامثال الشرط والصفة وغيرها فان مقدمات
الدليل جارية فيها مع انها للكل اتفاقا ففيه انه لا اتفاق الا في الشرط في التعلق بالجميع خاصة
كما صرح به الامام فخر الرازي صاحب المحصول فلا نقض الا به لا بالصفة وغيرها فانها للاخيرة عند
وسيأتي وجه الفرق بين الشرط والاستثناء فيندفع به النقض فانتظر ان فيه قالوا اولا العطف
يجعل المتعددة كالمفرد فيجعل الجمل كالواحد فالمتعلق بالواحد هو المتعلق بالكل اقول انما يتم
لو كان عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء فانه ح صار الكل بالعطف واحدة
فلا معنى لتعلق الاستثناء بواحد لا غير وهو ان عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء ام
بل يجوز ان يتعلق اولا بالاخيرة ثم هي مع الاستثناء عطفت على الاولى وصارت الكل بمنزلة
جملة واحدة فلا يلزم تعلقه بالكل واجيب في المشهور بان ذلك اي صيرورة المتعدد
كالواحد في عطف المفردات حقيقة نحو جاء زيد وبكر او حكما كالجمل التي لها محل الاعراب
او وقعت صلة واما في عطف غير المفردات فلا للقطع بان ضربت بنو تميم وبكر شجعان
ليس في حكمه وينظر من هذا الدليل وجوابه ان الاستثناء من المعطوف استثناء من المعطوف
فيه لانهما كشيء واحد وهذا ينا سب ما قدمنا ان قيود احد المتعاطفين قيود للآخر للتشريك
وقد مر الكلام فيه ثم يرد عليك ان الصفة والغاية لا يتقيد به الا المفرد الاخير مع انه كالاستثناء
وسائر القيود فالحق اذن جواب المص وهذا تنزلي فافهم وقالوا ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا

ولا شربت ان شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقا بيننا وبينكم فلا يحنث بالاكل ولا بالشرب واجيب بانه اى ان شاء الله تعالى شرط لا استثناء فليس مما نحن فيه فان الحق به لانه تخصيص مثله فيكون مثله في الاحكام كان قياسا في اللغة وقد نهينا عنه وان قالوا اوجدنا محاورات المخصصات الغير المستقلة على نمط واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط للحكم التعليقي بخلاف الاستثناء فانه تنجيز ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوع الحكم التعليقي والتنجيزي في الاحكام الا ترى ان الشرط قد يفيد انتفاء الجزء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء في الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد في استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الا القياس فتدبر فانه واضح على ان الشرط مقدم تقديرا لان له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالاول لانه مقارن له تقديرا بخلاف الاستثناء فانه موخر فلا يتعلق الا بما يليه فقياس على الشرط قياس مع الفارق قال مطلع الاسرار الالهية تقدم الشرط تقديرا ارشدك الى مذهب اهل الميزان فانه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم هذا وتامل فيه فان للمجادل ان يقول ان كلمة كم وان وقع مفعولا يكون مقدما للصدارة وقد يقال في شرح المختصر الشرط يقدم على ما رجع اليه فقط فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع وان كان للكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع اليها فلا يصلح ما ذكرتم فارقا بين الشرط والاستثناء اقول في الجواب المراد انه اى الشرط لما زال عن مكانه واستدعى التقدم لم يتعين الاخيرة بالاتصال لانه زال هذا اللصوق فيقدم على الجميع دفعا للترجيح بلا مرجح فانه لو تقدم على البعض دون بعض وبعد زوال الامكان نسبته الى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعا فيقدم على الكل فتم الفارق فافهم ولا يرد عليه انه لم لا يجوز ان للاخيرة فمكانه قبله فقط واذا كان تعلقه بالاخيرة فهيهنا اصلح فلا رجحان من غير مرجح لانه مع كونه منعا على المنع اذ هو في صدد دفع القياس غير موجه لانه صالح بحسب المعنى للكل والكلام فيما لا صارف والاتصال في اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالاخيرة اولى لان نسبته الى الكل على السوية فلا اصلحية اصلا كما قررنا فتدبر وايضا انه اى لا اكلت ولا شربت

ان بنا المدعى لكن في غير محل النزاع لتحقق قرينة الكل وهو الحلف والكلام فيما لا قرينة فيه وهذا الاخير
المستدل فانه لا يزيد على المناقشة في المثال اذ المقصود قياس الاستثناء على الشرط فقد يرسم انه نقل
عن بعض الادباء ان الشرط مختص بالجملة التي يليها فهو والاستثناء سواء فان تقدم اختص بالاولى
وان تاخر فبالثانية فلا يتم استدلالكم عليهم وقالوا ثالثا ان الغرض قد تعلق بالكل اي قد يكون الغرض
الاستثناء عن الكل فاما ان تكرر بعد كل جملة واما ان يوتى بعد واحد ويوتى بعد الجميع والتكرار
مستهجن فبطل الاول وفي الثاني ترجيح من غير مرجح بقي الثالث فيلزم ظهوره فيه اي ظهور الاستثناء
المتاخر عن الكل لتعينه اي المتاخر عن الكل طريقا اليه اي الى التعلق بالكل وهو المدعى قلنا لا استهجان
اصلا في التكرار الا مع قرينة الاتصال والتعلق بالكل ولا كلام فيه مع الكل على ان التعين اي تعين المتاخر
طريقا اليه ثم لجواز نصب قرينة الكل فهذا طريق آخر ولجواز التصريح بالكل في الجميع فهذا طريق آخر
وقالوا رابعا صلح الاستثناء المذكور عقيب الجمل للكل والقصر على الاخيرة تحكم قلنا الاستثناء المذكور
صالح للكل سوى الاخيرة والجميع فالكل تحكم فما هو جوابكم فهو جوابنا على ان القرب من الاخيرة والتيقن بكونه
لها مرجح فلا تحكم مع انه لا يستلزم ما ذكرتم من الظهور فيه وهو مدعاكم هذا بل حديث التحكم والترجيح من غير
مرجح يوجب ان يكون للقدر المشترك كالجمع المنكر الا ان يقال هذا الدليل لابطال التعلق بالاخيرة
لا لاثبات مذهبه وذلك ان نقول في الجواب ايضا بانه ان اريد انه صالح للكل في نفس الامر والاستعمال
الصحيح من غير قرينة فلا نم ذلك كيف لو سلم من ادعى الظهور في الاخيرة والوضع لها وان اريد انه
صالح لها عقلا واستعمالا ولو مع قرينة فمسلم لكن لا يفيدكم كما لا يخفى وقالوا خامسا لو قال علي خمسة
وخمسة الا ستة فبالكل اي يتعلق الاستثناء بالكل اتفاقا والاصل الحقيقة قلنا انه من
غير محل النزاع لوجوه منها انها ليست جملا وان التعلق بالكل لصارف وهو تعذر استثناء الستة
عن الخمسة وانه لو تم كان الاستثناء فيه عن الكل بما هو الكل لا في كل واحد والكلام فيه لا في الاول
كما لا يخفى اتباع الروافض خذلهم الله تعالى قالوا اولا حسن الاستفهام ايهما المراد من التعلق بالاخيرة
او الكل وانه دليل الاشتراك لانه لو كان لاحدهما فقط لتبادر وضاع السوال قلنا ليس هو الا

الاولیل الاشتراک بل الاستفهام اما للجهل بالحقیقة بکونها نظریة مجهولة قبل اقامة البرهان او لرفع
الاحتمال فان الظهور فی احدهما لا یمنع احتمال خلافه او لیس محکما فیه فیحسن الاستفهام لازالة
الاحتمال لیصیر محکما فیه وهذا الرافضی کیف عمی عن الحق ولم ان حسن الاستفهام لو کان دلیل
الاشتراک لصار الالفاظ النظریة الحقیقیة او الخفیة الدالة وسطلونها کلها مشترکة ومن لم یجعل
الله له نورا فما له من نور وقالوا ثانیا صح الاستثناء المذکور عقیب الجمل للجمیع وللاخیرة فقط والاصل
الحقیقة فیکون حقیقة فیهما قلنا هذا جهل بل الاصل عدم الاشتراک بل المجاز خیر منه ثم انه ان
اراد الصحة للجمیع من غیر قرینة وللاخیرة کذلک فهذه دعوی من کمال بلوغه درجة الغباوة وکیف
ساغ له فی مقابلة من یدعی الظهور فی احدهما وان اراد الصحة مع قرینة فی احدهما ففیه مجاز قطعا
فاثبات الاشتراک منه حماقة فتدبر اقول الاستدلال منقوض بما عدا الاخیرة فانه صحیح و
الاصل الحقیقة ولعله مجاز بالاتفاق فان قلت اذا کان مجازا بالاتفاق فلا یثبت الاصالة کونه
حقیقة فی مقابلة قلت هذا یعود علی الدلیل فانه حقیقة فی احدهما باجماع من یعتد باجماعهم فلا یثبت
الاصالة الاشتراک فی مقابلة فتدبر القاضی حجة الاسلام واتباعهما قالوا الاتصال بین الجمل
بالعطف یجعلها کالواحد والانفصال والانقطاع کل من صاحبها حقیقة یجعلها کالاجانب
فیخرج الاستثناء من الاول تارة علی تقدیر کونهما کالواحد ولا یخرج من الاول تارة اخری علی تقدیر
کونها کالاجانب فلها شبهان والاشکال والاشتباه یوجب الاشکال فیتوقف قلنا ایجاب
الاشکال الاشکال ثم وانما یوجب لو کانت متساویة فی القوة ولیس کذلک لما تقدم من الدلائل
الدالة علی تقویة احدهما فائدة الاستثناء فی آیة القذف التی مر ذکرها مقصورة علی
ما یلیه هو قوله تعالی اولئک هم الفاسقون عند الحنفیة فلا یقبل شهادة المحدود فی قذف
اذا تاب لعموم قوله تعالی ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء
خلافا للشافعی کما هو المشهور ومالک واحمد کما هو فی التیسیر فیقبل عندهم وانما خالفوا لانه
ای الاستثناء الیه ای ما یلیه مع قوله تعالی ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان قلت کان ینبغی علی

رايهم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجمل الى الكل قال ولولا منع الدليل من تعلقه بقوله تعـ
فاجلدوهم ثمانين جلدة من كونه اى الجلد حقا للآدمى وهو لا يسقط بالتوبة لتعلق الاستثناء به ايض
وسقط الجلد اقول انما يتم ما ذكره لو لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الجلد وهو ممنوع بل الحد عندنا
الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه حدا لان شرعه للزجر وهو ايض زاجر بل هو
اشد من الضرب عند اصحاب المروة ثم الجريمة صدر من اللسان فيناسب الزجر عليه فيجعل ما صدر
عنه به مثل ما صدر عن البهيمة وهذا مثل حد السرقة فانها صدرت عن اليد فشرع الحد فيها
وامر بالقطع وهذا كله ما اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعـ
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا لهم
ان كان تاما لكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقر الى الشرط لكن الجزاء لا بد له من الشرط فجعل
ملحقا بالاول الا ترى ان جرح الشهادة ايلام كالضرب والا ترى انه فوض الى الائمة فاما
قوله واولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية
عن حال قائمة فلا فاعتبر تماما بصيغتها وكانت في حق الجزاء في حكم المبتدا وقال الشافعي
ينقطع قوله تعـ ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال وصار قوله تعـ واولئك هم الفاسقون بما قبله
مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط
بصيغة التراخي والرد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم انتهى وان تاملت
في هذا الكلام وجدت ما ذكره اسم على وجه اتم واتقنت لسقوط ما قيل انه لا يصلح للتحديد لان اقامة
الحد فما يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعل له وهو لم فافهم ويمكن ان يقرر كلام
الامام الشافعي من الاصل بان الجلد ايض يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد تتم بعفو
صاحب الحق وعنده يسقط بعفو المقذوف لكن على هذا ينبغي ان لا يقبل الشهادة الا بعد
العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر وللحنفية اولا ما تقدم من تعلق الاستثناء بالاخيرة ولهم ثانيا
ان ما قبلها اى ما قبل آية اولئك هم الفاسقون فعلية طلبية وهذا القول اسمية اخبارية فلا

فلا تعطف على الاولى وهذا الوجه اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى اولئك
هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر وجعل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض
شراح الاصول للامام فخر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فعطف على قوله تعالى والذين يرمون
فانه مع الجزء الاول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية الخ وهذا انما
على ان الذين مبتدأ اما اذا كان معمولا لفعل مضمر وجب القول بكون الواو للاعتراض تبة
فانهم فان قلت لم لا يستثنى من الذين قلت فح يلزم سقوط الجلد الخ فتامل قيل الممتنع انما هو
عطف الخبرية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وههنا لها اى للانشائية محل من
الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يتم لو جعل الذين
مبتدأ اما واذا جعل مفعولا لفعل مضمر والطلب تفسيرا فليس له محل الاعراب فيمتنع العطف
قول لا كلام لنا في الامتناع انما الكلام في الترجيح اذا تردد في العطف على الانشائية والخبرية ولا
ان المماثلة ابلغ فالاولى عطف الجملة على مماثلها من عطفها على غير مماثلها فما ذكر يكفي للترجيح و
ثالثا الجملة الاولى خوطب بها الحكام بدليل جميع المخاطب وكون اقامة الحد مما يقوم به الامام
هذه الاية خطاب للنبي عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بدليل الكاف وافراده واذا اختلف
الخطاب فلا يعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليهما وهذا الوجه مما اشار اليه الامام فخر الاسلام
قوله الا ترى انه فوض الى الائمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا
امتناع العطف وما في التلويح انه لا امتناع في خطاب الجماعة بالكاف اصفر واذا كان حرفا
خطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي
الله الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في الاستعمال الحقيقي ولا شك ان الاستعمال الكاف
موضوع للافراد المخاطب باطباق اهل النحو وكيف ولولاه لم يكن التثنية والجمع فائدة
فيما استشهد يجوز ان يكون قوله من بعد ذلك خطابا لغير بني اسرائيل على طريق الالتفات
اشعارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي ان يخاطب غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيي الله

الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه فحيي كذلك يحيي الله الموتى يا من صلح
للاعتبار والتذكر وعلى هذا فقس وبعد التنزل لا يبعد ذلك استعماله في الجمع استعمالا مجازا كما استعمل
ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا لو عطف الاسمية على الطلبية يلزم اختلاف المخاطبين لو
ابقي الكاف على الحقيقة والحمل على المجاز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك
في صلوحه مرجحا فتدبر اقول لو سلم ذلك اي اختلاف الخطاب العطف على جزء الجملة وهو
قوله ثم لا تقبلوا الجزء الاسمية وقع جزءا فيه لمنعه على كلها لكون المخاطب فيهما الائمة جمعا والثاني
بطل بالاتفاق فانه لا بد من العطف على واحد منهما وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو للاعتراض
باق على ما جوز بعض النحاة ثم ان الجملة الطلبية لا يصلح وقوعه جزء الابتداء على القول على ما هو المشهور
فالتقدير والذين يرمون المحصنات الى الآخر مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا وح يجوز ان
يكون في الجملة الكبرى الخطاب له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب للائمة
والمعنى والله اعلم يا ايها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وح لا مانع من عطف
الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان جزءا فيلزم
تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يلزم من
العطف عليها الا الاختلاف في جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظ ولا تغلط الا ان
يقال ح العطف عطف الحاصل من الجملة الاخيرة على الحاصل من الكبرى من غير لحاظ الخطاب على
ما جوز صاحب المفتاح في مثل زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق
انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والانشائية وانما لم يجوز العطف على لا تقبلوا
من قبيل عطف الحاصل لانه انما يمكن في الجملة المنقطعة التعلق ولا تقبلوا متعلقة بالخبرية مختار
وليهم رابعا انه اي استثناء التائبين منقطع فلا يكون متصلا مخرجا لهم عن الفاسقين ولا عن المحكوم
عليه لعدم قبول الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية مع وذلك لان في الجملة
الاخيرة ذاتا هي المشار اليهم باولئك وصفة هي الفاسقون فلو كان استثناء التائبين متصلا

متصلا فاما عن الذات غير ملتفت له المشار اليه باولئك وهم الراسون او عن صفة الفسق واستثناء
الذات من الصفة لا يجوز لان الذات غير داخلة فيها فبطل الثاني ولو كان الاستثناء من الذات
افاد عدم ثبوت الحكم للمستثنى وصار المعنى وهم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا
التائبين الذين تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين وهو خلاف الواقع فان التفسيق يعم
الكل من التائب وغيره ولم يكونوا فاسقين اى شئ تابوا لكن التائبين يصيرون بعد
التوبة صالحين والباقون هم الفاسقون الخالدون فيه لا ان التائبين غير متصفين به اصلا
وبالجملة الاتصال من اولئك او من عموم الاحوال لا يستقيم الا بتكلف غير مرضي عند الحذاق
لفظا كما اذا قيل الاستثناء من الاحوال والمعنى اولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت
التوبة عنه واباه لفظ المستثنى الا بتقدير يستغني عنه ومعنى كما اذا استثنى عن اولئك بجعل فسقهم
كلا فسق فتامل الثاني من المخصصات المتصلة الشرط قال الامام حجة الاسلام ابو حامد
الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده واورد ولا انه
دوري لان المشروط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط ويجاب عنه بان المراد بالمشروط الشئ الحاصل
ما لا يوجد الشئ بدونه ولا يلزم ان يوجد الشئ عنده وهو الظاهر والانصاف قوله ولا يلزم انه
لان ذلك لاخراج السبب ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من اول الامر حتى يخرج
فانه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل لا يوجد السبب دونه قيل اذا كان المراد به الشئ فيصدق
على المادة والغاية فانهما مما لا يوجد الشئ دونهما ولا يلزم ان يوجد عندهما اقول الا ان يقال
المراد خارج عن الشئ كذلك اى لا يوجد الشئ دونه اه بناء على ما عرف واشتهر ان الشرط
من العلل الخارجة فهذه الشهرة قرينة الارادة واما الغاية فانا نلتزم كونها شرطا في هذا الاصطلاح
المذكور ههنا كما قيل او لا نلتزم بل نقول كما اقول هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفا عليها المعلول
الا بواسطة باعتبار انه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعليته موقوفة عليها والمتبادر
من عدم الوجود دونه المتاخر عنه ذاتا بالذات من غير واسطة فالمعنى الشرط لا يوجد الشئ

دونه اى يتاخر الشئ عنه بالذات بخلاف العلة الغائية فتامل وقد يقال يخرج على هذا جميع افراد
الشرط فانها ايضا علة لفاعلية الفاعل وكونه تاما فى الفاعلية فتدبر فيه فان فيه تاملا فان الغائية ليست
مما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطلان العبث والشرط مما يتوقف عليه وجود المعلول
نفسه والفاعل ليس فاعلا تاما دونه فتدبر واورد ثانيا انه منقوض بجزء السبب فانه لا يوجد المسبب
دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واعلم انه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط
دونه وان صدق لا يوجد المسبب دونه واذ قد اريد بالمشروط الشئ لدفع الدور توجه اليه
هذا الايراد فهذا فى الحقيقة ايراد على جواب الدور ويجاب بان جزء السبب قد يوجد المسبب دونه
اذا وجد لسبب آخر غير الذى هذا الجزء جزؤه فلا يصدق عليه الحد فقيل هذا الجواب فى غاية السقوط
لان المراد فى النقض جزء السبب المتحد اى الواحد للمسبب على ما صرح به الآمدى ويصدق
عليه انه لا يوجد المسبب دونه واجيب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه اى لنوع الارتباط الذى
بينه وبين الشئ والحاصل الشرط الامر المتعلق بالشئ لا يوجد بدونه لنوع هذا التعلق ولا يلزم لنوعه
ان يوجد عنده حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب وهو الشرط الذى يستتبع المشروط وهذا
اذا كان آخر ما يتوقف عليه فانه يلزمه وجود المشروط لكن لا لنوع تعلقه بالمشروط والا لكانت
سائر الشروط مستلزمة فلو لم يرد لنوعه لخرج هذا الشرط ثم من الاسباب ما له شرطية كما يقع
الوقت شرط لصحة الجمعة والعيدين والاداء مطلقا وبهذه العناية يندفع النقض فان الوقت
علاقتين علاقة الافضاء ولهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ويصدق انه متعلق بالجمعة
التى لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن ان يتخلف وجودها عنه فاندفع النقض بهذه الشروط
التى هى الاسباب ثم هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب لشئ لا
يكون شرطا اصلا اذ الشروط لا افضاء فيه اصلا ولا يتوقف وجوده على وجود السبب الا من
جهة خصوص السبب المادة واما الوقت فليس سببا لوجود صلوة الجمعة واداءها وانما هو سبب
لوجوبها وافتراضها والشرطية انما هو بالنسبة الى الاداء والوجود لا استحالة فى كون شئ سببا

سببا للشيء وشرطا للآخر فافهم اذا تقرر ان المراد هذا شرع في تقرير الجواب وقال وعدم وجود المسبب
بدون جزء المسبب المتحد انما هو بالنظر الى خصوص المادة وهو كونه متحدا الا بالنظر الى تعلقه السببية
مطلقا والا يلزم ان لا يوجد بدون شيء من الاسباب ولو متعددا لكن يلزم ح ان لا يكون للقيد الثاني
وهو قوله ولا يلزم ان يوجد عنده فائدة فان السبب يخرج ح بالقيد الاول وكان هذا لاخراج السبب
فان قلت لا انحصار لفائدته في اخراجه بل يجوز ان الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد المعلول دونه
قلت سيجيء ان العلل يتعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها للنوع العلية فخرجت بالاول فتدبر
فيه الا ان يقال ذلك لاخراج القدر المشترك بين مجموع الاسباب فانه لا يوجد المسبب دون
القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون القدر المشترك لانحصاره في الاسباب
لا النوع لتعلقه بالمسبب فانه ليس غير السببية اقول يرد ان الشرط قد يكون شرطا لشيء مع سبب له
دون سبب آخر كما ان القبض شرط الملك في الهبة دون البيع فانه يفيد الملك بنفسه دون الهبة
فلو قطع النظر عن خصوص السبب يوخذ انه شرط للملك مثلا خرج ذلك عن الحد لانه يوجد المشروط دونه
بل لا يصدق الحد على شرط اصلا فان نوع الشرطية لم يأب عن وجود المشروط دونه الا ان يقال ليس
الحد حد الشرط العام بل الحد حد شرط الشيء مطلقا اى منظورا معه كل سبب وهذا المذكور شرط
من وجه دون وجه فتدبر والحق في الجواب ان كون القبض شرط الملك ممنوع وانما هو شرط لصحة
الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص لشيء اشتراط المطلق به بل هو شرط ايجاب
الهبة الملك وقبله لم يوجد السبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر فان قلت ما وجه قولهم
الشرط لا يتعدد بدلا بان يكون لمشروط واحد شروط متعددة يوجد هذا المشروط تارة مع هذا
الشرط وتارة مع آخر والسبب يتعدد على هذا النمط فان الملك يحدث باسباب شتى ولم يرد
ان الشرط لا يتعدد اصلا حتى يرد عليه ان تعدد الشرط بديهي ولم يقل احد ان الشرط لا يتعدد قلت
المعتبر في الشرط اصطلاحا عدم الوجود بدونه فلا يمكن التعدد المذكور والا وجد المشروط بدون كل
فعند التعدد بحسب الظاهر الشرط القدر المشترك بين الشروط المتعددة والمعتبر في مفهوم السبب

استتباع الوجود وكل واحد معين من الاسباب المتعددة بدلا يستتبع لوجود المعلول كالجناية
على العموم والظهار يقتضيان الوجوب الكفارة والسر فيه اى في اعتبار القدر المشترك في الشروط
دون الاسباب ما تقرر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لابد ان يكون واحدا بالعدد
اذ لولاه لجاز فاعلية الواحد بالعموم للواحد بالشخص وينقبض العقل عن ان يكون تحصيل الفاعل دون
تحصيل معلوله والاسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز ان يكون قدرا مشتركا والانحلال الواحد
بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الاقوى بخلاف الشرط فانه لا انقباض عن كون
الاقوى تحصيلا متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه محصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه ان
امتناع كون تحصيل الفاعل اضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر
والاولى الاكتفاء بما سبق اقول خلاصة ذلك هو ان الواحد بالعموم لا يكون فاعلا للتشخص منقوض
باقتضاء المهية فرد امعينا كالواجب عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة التشخص فانه متعين بنفسه
ومعلول للمهية الواجبة والعقل على راى الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضاء
التشخص بنفسه فتامل بل نقول اقتضاء المهية التشخص غير معقول لان نسبتها الى الاشخاص
على السواء والمقتضى لا يكون متساوى النسبة الى المعلول وغيره وايضا جاعل الوجود والتشخص واحد
بل التشخص نحو الوجود على التحقيق فلو اقتضى المهية التشخص لاقتضت الوجود فيوجد قبل الوجود
وبهذا ابطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ولنبه عليه مهية العقل التعين لا يقبلها
النقاد من المهرة والله اعلم بحقيقة الحال وقيل في المنهاج الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر
عقليا كان او جعليا فلا يرد ان العلل الشرعية لا تاثير لها حتى يتوقف على الشروط ويفهم منه لا يتوقف
ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد زائد لم ينقله وهو لا وجوده
وح لا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فخرج الان في الجزء المحمول
محل تامل قيل في شرح الشرح لكنه يشكل بنفس السبب فانه يصدق عليه انه يتوقف تاثير
المؤثر ضرورة توقف تاثير الشيء على ذاته وما في بعض شروح المنهاج انه يخرج بالقيد الاخير فا

فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده فضا وه غني عن البيان
فان الوجود والكان زائدا لا يتوقف على الذات الموجودة فتدبر ويدفع بان المتبادر من
الحد كونه اي ما يتوقف عليه التاثير مغايرا للموثر فيخرج السبب ثم اورد على عكسه الحيوة في العلم
القديم فانها شرط لوجود العلم له تعالى واتصافه به ولا تاثير الموثر فيه اذ المحوج الى الموثر الحدوث عند
جمهور المتكلمين وعلمه تعالى قديم وهذا الايراد على من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من
المتكلمين ومنهم المعرف بهذا التعريف قيل لو تم هذا اي المحوج الحدوث لكان صفات الواجب تعالى
مجرده وهي زائدة قديمة لامتناع قيام الحوادث مستغنية عن الموثر مطلقا حتى عن الذات
الموصوفة بها اذ لا حدوث فلا حاجة فيلزم اما كونها واجب الوجود والكان الوجوب ضروريا
لها بالنظر الى ذواتها فيتعدد الواجب بالذات والعياذ بالله او كونها ممكنة مستغنية عن الموثر لكان
ممكن الوجود وح يلزم انسداد باب اثبات الله تعالى اي العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى
الموثر وقد جوز تم وجوده بلا موثر اقول اولا وجود الصفة هو وجود الموصوفها على ما صرح به ابن
سينا فوجود صفاته تعالى له تعالى قائم بذاته تعالى لا بانفسها فلا يلزم وجوب وجود موجودات
متعدد مستقلة وانما المحال ذلك ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستقل الذات ولا
يجترئ على التفوه به مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة البتة واذ علة
الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنات فيلزم وجوب تساوي النسبة اليه والى العدم
من غير مرجح بعض كونها واجبة والوجوب ينافي الحاجة في الوجود فيكون مستغنية عن الذات
فيكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالته ويلزم خلاف المفروض ايضا من بطلان كونها صفات
ويمكن ان يقرر كلام المعترض بان الصفات وجودها ليس وجودا في انفسها بل لموصوفاتها
فهي واجبة بالقياس الى الذات وكلما هو واجب لشيء فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب
ولا استغناء وعبر بوجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تعبيرا عن الشيء
بلازمه فهذا معارضة او نقض اجمالي ولا ينقطع بهما مادة الشبهة ولذا اوردت بالثاني المشتمل

على الحال هذا غاية التوجيه لكلامه واقول ثانيا انها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة
الى المقتضى وانما يلزم الانسداد لباب العلم بالصانع بالايات لو كانت مستغنية عن المفتقر
مطلقا والمؤثر عندهم اخص منه فان المفيد للوجود يقال له المقتضى فان كان مفيدا بالارادة و
الاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجودها الى الذات الموصوفة بها لكن
الذات جاعلة اياها بالايجاب لا بالاختيار والا لزم التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار
صدر بالاختيار او العلم صدر به بعد العلم واذا كانت مجعولة بالايجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا
موقوف على ما حقق الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقولهم المحوج
الحدوث لا الامكان ان المحوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان فافهم
وح سقط قول النصير الطوسي انهم بين ان يجعلوها واجبة وبين ان يجعلوها محدثة لان
لهم ان يجعلوها ممكنة مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق امثال هذه المباحث
في العلوم العقلية ثم هو اي الشرط المذكور عقلي يحكم بشرطيته العقل كالجوهر للعرض
فان العرض لا يوجد بدون الجوهر وشرعي يحكم الشرع كالطهارة للصلوة فانها لا توجد دونها
واما الشرط لغة فهو العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها فيه اشارة الى ان الشرط
اللغوي لا يصلح قسما منه كما زعم ابن الحاجب والمراد ان الشرط اللغوي العلامة لا مدخول
ان واخواتها كما زعمه البعض واما تسمية النحاة مدخول ان واخواتها شرطا فلصيرورته علامة
على الجزاء وهذا وجه التسمية اذ كثيرا ما يستعمل ان فيما لا يتوقف المسبب بعدمه على غيره فهو علة
موجبة فيستلزم وجوده بوجوده اي وجود مدخول ان وجود المسبب فهو علامة على الجزاء الا
نفيه نفيه اي لا يستلزم نفي مدخول ان في المسبب لاحتمال ان يوجد من سبب آخر بان
يكون المسبب اعم منه ويكون لازما له ولسبب آخر ولا يلزم توارد السببين على اثر واحد بالشخص
لانه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه ولهذا ينتج في القياس الاستثنائي
المتصل وضع المقدم منه لوضع التالي منه لا نفيه لنفيه اي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي وهو

وهو ان الشرط قد يتحد وقد يتعدد جمعا بان يكون الشرط المجموع من حيث المجموع او يتعدد بدلا بان يكون
الشرط واحدا لا بعينه من امور متعددة فيتنوع ثلثة من الاقسام وكذا الجزاء قد يتحد وقد يتعدد جمعا وقد
يتعدد بدلا فالمجموع تسعة حاصلة من ضرب الثلثة في الثلثة فرع قال ان دخلتما فانتما طالقان مخاطبا
لاثنين من زوجاته فدخلت احديهما دون الاخرى قيل تطلق هي لان الشرط متحد وهو دخول واحدة
واحدة والجزاء الكل هو طلاق كل وقد وجد الشرط طلاق الداخلة فتطلق ثم اشار الى العلة بقوله وطلاق
كل لدخولها يعرف بالعرف وهذا وفق بمذهبنا من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد
وقيل لا يطلق واحدة منهما لان الشرط دخولهما جميعا ولم يوجد فلا يترتب الجزاء وقيل ليس هذا ولا
ذلك بل يطلقان معا لان الشرط يطلق كل دخولهما بدلا وقد وجد فيترتب الجزاء وعلى هذا
الشرط متعدد بدلا والجزاء معا قيل في حواشي ميرزاجان على شرح المختصر فيه تحكم لعدم الاختلاف في
اللفظ بين الشرط والجزاء فالحكم بالبدلية في الشرط دون الجزاء تحكم بحت اقول المقصود من اليمين المنع
من الدخول ولا شك ان اخذ الشرط بدلا ابلغ في المنع فيه فهو المرجح لاخذ الشرط بدلا دون الجزاء فتدبر
وفيه ان المرجح انما يعمل اذا كان الاحتمالان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف
في مثال هذا التركيب فتدبر مسئلة الشرط كالاستثناء في الاحكام الا في تعقبه الجمل فانه ليس
بل للجميع لانه مقدم تقديرا فيقدم تقديرا على الكل اذ حقه الصدارة للكلام كالاستفهام والتمني وقد
تقدم ثم ظاهر هذا الكلام يوهم ان الشرط ايضا يوجب حكما مخالفا فيما اخرجه كالاستثناء ولعله
مخصوص من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتاخير الشرط لما كان منافيا لقول نحاة البصرة
اراد ان يبطله فقال واما قول البصريين في مثال اكرمك ان دخلت ما تقدم خبر اي جملة خبرية
مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة لكان اشمل والجزاء محذوف لدلالة عليه ولذا
لم يجزم مع كونه فعلا مضارعا وهو يجزم شرطا وجزاء ففيه انه لا يدل هذا الكلام الا على اكرام مقيد متعلق
بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مطلقا ولذا لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول ولو كان
حكما مطلقا لكذب والتقييد اي تقييد الاكرام وتعليقه بالدخول مرتين لا يعلم بالضرورة الوجدانية

فليس بالقدم اخبارا باكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كالجملة الواقعة بعد المفعول المضمر على شريطة
التفسير نحو زيدا ضربته هذا واما قولهم لا ينجزم ما تقدم اذا كان مضارعا فعليا لعله لاجل ان التقديم يبطل
عمل كلمة المجازات فتدبر فيابك في حواشي مرزاجان على شرح المختصر نظيره ما قالوا اي البصريون ان
في زيد قام ضميرا هو الفاعل وما تقدم مبتدأ والوجدان يكذبه فان المفهوم منه في التقديم والتاخير
اي تقديم الظاهر وتاخيره واحد وهو نسبة القيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الفصيح الذي لم يسمع
قواعد النحو بينهما اي بين التقديم والتاخير في المعنى فالحق مع علماء الكوفة حيث جوزوا تقديم الفاعل
على ما نقل صاحب المحاكمات وسمعت عن مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره مرارا ان هذا النقل
غير مطابق لكتب النحو ان علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يقدم اصلا وفي صورة
تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقا ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افرادا وتثنية
وجمعا لكونه حاملا للضمير لا في صورة التاخير بل اوجبوا فيه افراد الفعل ابدا فتدبر اقول اتفق علماء البلاغة
على الفرق في صورة التقديم والتاخير بحسب المعاني الثانوية وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على
اصل المراد المفهومة من الكلام لكونه ردا للانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكما مؤكدا لا في التاخير
فالتكذيب اي تكذيب الوجدان الفرق لعله لعدم السليقة لفهم دقائق الكلام واما عدم فرق
العربي الفصيح فان كان عاميا غير بليغ فلا يعبأ به اي بعدم الفرق وان سلم عدم فرقه كيف وهو لا يفرق
بين ما انا قلت وما قلت انا مع ان الاول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لاحد غيره بخلاف
الثاني فانه يدل على النفي عنه مع السكوت من غيره اي غير ذلك من الكلام فكما لا يعبأ بعدم الفرق
بين هذين الكلامين لك فيما نحن فيه وان كان العربي الفصيح بليغا فلا نم انه لا يفرق بل يفهم في التقديم
النسبة مرتين بخلاف التاخير كيف لا يفرق ومستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء
هذا الكلام متين ثم اراد ان يبين النكتة فقال والسر في الفرق ان الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق
لشيء لم يذكر بعد لكونه مشتملا على النسبة التامة المحتاجة الى فاعل معين ما فان ذكر الشيء بعده فذا
منسوب اليه والا يذكر فيعتبر التعلق بما تقدم سوى الربط الذي اقتضى المقدم ان يرتبط ما ذكر بعده

بعد به فيلاحظ الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنوي وربما بما فسر فيه بان كون حقيقة الفعل منتظرة
التعلق اي ما لم يذكر ممنوع واي الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانيا حتى يستفاد معنى هو الذي
هو المنوي لكن الامر سهل عند من يخدم العلوم العربية فاثبت ومن ههنا ابين اجل الفرق الذي
بين المتقدم والمتأخر صح قام الزيدان لكونه مسندا الى المؤخر فاز والفعال دون الزايدان
قام لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفوت التطابق فالحق ههنا ان نحو زيد قام مع علماء
البصرة من كونه مسندا الى الضمير والنعام الربط ربين هذا فاحفظ فانه حقيق بالحفظ الثالث
من المخصصات المتصلة الغاية ولفظها الى وحتى وقد مر في حروف المعاني نحو اكرم بني
تميم الى ان يدخلوا وهي كالشرط اتحادا وتعددا فقد يكون واحدا او متعددا اجتماعا او بدلا
وهي كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخير اذا عقب بعد جمل متعاطفة والمذاهب ههنا
المذكورة ثمة والمختار ههنا المختار ثمة فالمختار عندنا الانصراف الى الاخيرة وعند الشافعية الى الكل
وحجة الاسلام قدس سره والقاضي متوقفان والرافضي مشترك فيهما ابو الحسين ان ظهر الاضراب
فللاخيرة والا فللكل في التحرير لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية
لعدم اخراج شيء منهما بعض المسمى من افراد العام فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير
وهي تقدير فقدان الشرط وما بعد الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا نعم انه
لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان منافيا
على مذهبنا ايضا لكن لما كان دعوى الشافعية انهما مخصصات تنزل على رايهم وقال مفادهما عدم ثبوت
الحكم على بعض التقادير اقول في جوابه قد يخرج الشرط او الغاية بعض المسمى عن الحكم وانما لا على بعض
التقادير فصار العام مخصوصا بهما نحو اكرم العرب ان كان هاشميا فاخرج الشرط غير الهاشمي
واكرم المسلمين الى القرن الثالث فاخرج مسلمي هذا الزمان وفيه ما فيه لان هذا التخصيص اتفاقي
والكلام كان في الوضع المطرد واليه اشار في التحرير ايضا فانه قال في اثناء هذا البحث والمكان قد
يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتصنا والان قد يتفق مع قصر التقديرات تخصيص آخر هو

قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتصادان فانقلب القوم العادون ايا هما من المخصصات لم يريدوا

التخصيص بهما وانما في بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعهما للتخصيص كالاستثناء

ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفاقا لم ينحصر في هذه الخمسة بل قد يوجد في غيرها من المتصلات

الغير المستقلة نحو كلمة بل ولا العاطفة والظرف فتدبر والرابع من المخصصات المتصلة الصفة

نحو اكرم الرجال العلماء فيخرج الجهال قيل تخصيصها ليس لفظيا فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من

المستقلة وقد مر ما عليه في مسئلة العام المخصوص حقيقة ام مجاز والوصف في تعقبه المتعدد

المعطوفة بعضها على بعض كبنيهم وقريش الطوال كالاستثناء في تعقبه الجمل المتعاطفة مذهبا ومختارا

اعلم ان التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف فيلزم عدم

ثبوت الحكم للبعض واما النافون للمفهوم فلا يقولون بتخصيصها كذا في التحرير اقول ليس كذلك

بل الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاق بيننا وبين القائلين بالمفهوم وانما الاختلاف

في اثبات النقيض للحكم في بعض المخرج فقائلوا المفهوم نعم والنافون لا قائل والحق قال صاحب

التحرير فان العام في هذه الصور مستعمل في معناه ولم يقصر على البعض اصلا عند الحنفية كما عرفت

من ان اداة الشرط يخرجها عن التمام ويفيد الحكم التعليقي في جميع الافراد لكن يتحقق حكم الجزاء

عند تحقق الشرط ان في البعض ففي البعض والا ففي الكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا

واداة الغاية يفيد انتهاء حكم العام الى مقارنته فيحكم على المغيا المنتهي بالغاية لا ان العام مستعمل

فيه والصفة يتقيد به الجنس اولا ثم يعتبر عمومه في افراد المقيد بوضع الواضع كذلك كما في الجمع

المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد افادت هذه القيود نفي الحكم عن بعض

افراد العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقرينة هذه المعارضة ان المراد منه البعض الآخر كما في

المخصص المستقل واما عندنا فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة

لكان المعنى اكرم الرجال العلماء الكائنين علماء او اكرم الرجال العلماء العلماء وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط

وغيره من القيود معنى سوى التأكيد بخلافهم فان معناها عندهم الحكم المخالف في المسكوت هذا

هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه اما اولا فلانه لو كان المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط او الصفة او المغيا بالغاية يفهم التكرار والوجدان يكذبه اما ثانيا فلان هذه القيود غير مستقلة لا تفيد المعنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح التعلق الا بطريق التاكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم لفقد ما شرطوا الثبوته فافهم واستقم ثم انك قد دريت ان في الاستثناء اللفظ العام باق على معناه واذا قيد بالاخراج فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فهو اللفظ ليس تخصيصا وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختار فيه ما اختاره المص من ان المراد بالصدر الباقي والاستثناء قرينة فقد ظهر ان ما عده الشافعية من المتصلات مخصصا ليس قصرا اصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من انه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة على القصر فاحفظه فانه به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه اقدام الافهام حتى ان بعض المتاخرين منا وتبعه المص اختار مذهبهم وظن ان قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة يترتب عليه بل ظنوه شنيا وزاد الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض نحو اكرم بني تميم العلماء منهم ولم يذكره الاكثرون من اهل الاصول قيل انما لم يذكر والان المبدل منه في نية الطرح لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداد به فلا يعم ولا يخص وفيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزمخشري ومثله في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر مطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو جيء به للتمهيد والتوطئة لذكر البدل فيفيد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين ليس في الافراد لان النسبة متكررة هذا واعلم ان مشايخنا انما لم يذكروه لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو البدل صار بدل الكل لان المعتبر فيه عينية لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم ليصير توطئة لنسبته الى البدل ليفيد فضل تاكيد فليس هذا من المخصصات فتدبر ولما فرغ عن المتصلات اراد ان يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير منضبطة فقال مسئلة العرف العملي اي تعامل الناس ببعض افراد العام مخصص للعام بتلك الافراد عندنا خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم

يا العم

ان العرف الطعام البر عندنا خلافا لهم واما التخصيص بالعرف القولي بان جرى العرف بهجر الاستغراق
للكل بل كلما اطلقوا في العرف ارادوا بعض الافراد فبالاتفاق بيننا وبينهم كالدراهم تطلق
على النقد الغالب في العقود ولنا الاتفاق على فهم لحم الضان بخصوصه في قوله اشتر لحما وقصر الامر عليه حتى
لو اشترى غيره لم يكن ممتثلا اذا كانت العادة اكله وما ذلك الا التبادر الخصوص وهو متحقق في
العملي فيخصص كالقولي فيخصص هو مثل تخصيصه فالفرق بين المطلق المقيد والعام المخصوص كما في
شرح المختصر بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقييد المطلق يبقى
المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشتراطها من القبيل الاول دون الثاني فلا
يصح الاستدلال به فانه في غير محل النزاع لغو غير مسموع اذ المناط في تقييد المطلق هذا التبادر
اي التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام قيل هذا اي قياس العام على المطلق قياس
في اللغة فلا يقبل اقول في دفعه ليس قياسا في اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهيد
بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تجوزا كرفع الفاعل ثبت باستقراء
الفواعل الاخرى في الرفع فتأمل فانه الحق الشافعية قالوا الصيغة المستعملة مع العرف العملي
عامة لغة ولا مخصص فيبقى على عمه قلنا المقدمة الثانية ممنوعة فان عادتهم مخصصة بصيغتهم
لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدراهم على الغالب فالباعث في العرف القولي الذي
هو مخصص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة فانه لا باعث للخصوص فيه الا ان استعماله اغلب
فالقول تخصيص القولي وصيرورته قرينة دون العملي تحكم صريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر
للمدعي هو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع ان غلبة العادة اذا انجر الى
غلبة الاسم صار المخصص عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع انه كلام على السند فتدبر مسألة هل
يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ام لا جوزه كثيرون من علماء الاصول مطلقا سواء كان العام
مقدما على الخاص او بالعكس وسواء كان متلاصقين ام يكون احدهما مقدما او موخرا وهو
المختار عند الشافعية ومنهم القاضي الامام ابو زيد وجمع منا هذا الشيخ عجاب قال القاضي الامام